ANNO XCIII N. 140

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

DICEMBRE 1976

Sono pubblicate in questo Bollettino le comunicazioni presentate al XVI Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 30-31 agosto, 1° settembre 1976), e successivamente trasmesse alla redazione.

Per l'andamento del Convegno stesso e le discussioni che vi si sono svolte e in particolare sulle due tavole rotonde, si rinvia all'ultimo articolo di questa raccolta, in cui Elena Rotelli ne presenta il resoconto.

Eugenio Dupré Theseider:
un maestro, un cristiano

Eugenio Dupré Theseider, schivo e schietto qual'era, non vorrebbe che cominciassimo a parlare di lui col rimpianto della commemorazione, ma gradirebbe che si affrontassero, e di petto, i problemi che nascono dalla sua attività di storico, lunga, complessa, impegnata (1).

Attività lunga, perché nonostante la dissertazione di laurea in geografia e il suo interesse per la letteratura cristiana antica, egli fu e volle essere sempre e soprattutto uno storico, senza mezzi termini, senza aggettivi, senza limitazioni, con un senso profondo dell'uomo come individuo e degli uomini come massa. Ne posso dare direttamente testimonianza, ripensando ad una di quelle conversazioni franche, libere ed aperte, che erano possibili con Eugenio Dupré, che aveva per punto di partenza *La revolución de las masas* di Ortega y Gasset e che si trasformò ben presto nel problema dell'individuo e delle masse nella storia. Egli sentiva tutta la responsabilità dello storico in un rapporto di mutua interdipendenza e complementarietà fra le componenti della sua preparazione.

Della complessità di storico diremo ben presto; ora, anzitutto vorremmo accennare al fatto che, proprio per la sua lunga ed incessante attività di studioso, Dupré potè dedicarsi ai problemi più diversi. Qualche volta gli spiaceva di doversi muovere in varie direzioni; bastava, però, che avvertisse nella conferenza, nella ricerca o nello studio che gli si proponeva un interesse vivo ed autentico, perché non esitasse ad affrontarlo con una spontaneità e freschezza d'impeto, sempre giovanile, sempre intatto fino agli ultimi tempi della sua vita. Ne fu conferma suprema la passione con cui si accostò al mondo normanno dell'Italia Meridionale e della Sicilia, per la nuova edizione del Bertaux: un riesame acuto, attento, minuto di fonti, di studi vecchi e nuovi, di opere ormai classiche, come di articoli di giovanissimi (2).

---

(1) Limitiamo le note all'essenziale. Una bibliografia completa di Eugenio Dupré Theseider è unita agli *Studi* in suo onore.

(2) Questo lavoro è in corso di stampa. Di quanto dico sono testimone personale.

Quanto all'impegno, per lui esso fu, senza il minimo dubbio, di schietta tempra religiosa; se curò al massimo il mestiere dello storico — come direbbe Marc Bloch —, a questo mestiere portò un rispetto degli uomini, uno sguardo acuto e preciso per gli eventi, colti sempre senza sbavature, né aloni deformanti, in un solo, sincero desiderio di verità.

Allo storico, dunque, volgiamo senz'altro la nostra attenzione, per coglierne i temi basilari di ricerca, per esaminarne i principi metodologici, per precisarne i risultati. Dalla complessità della sua opera vogliamo indicare due temi generali, a cui più ha rivolto la sua attenzione: essi sono, da una parte, il mondo cittadino — vi spicca Roma — e la religiosità medioevale, da cui, d'altra parte, nacquero la sua dedizione a santa Caterina e il suo interesse per il mondo ereticale.

Al mondo cittadino fu attratto, senza dubbio, dalla giovanile esperienza di traduttore del Davidsohn, della cui *Storia di Firenze* rese splendidamente in italiano una parte che fu poi intitolata *Firenze nei tempi di Dante* (3). Essa meritò gli elogi di un uomo come Nicola Ottokar, non certo facile ed indulgente verso il Davidsohn, né verso chi lo traduceva. Non è stato un caso che, molti anni dopo, in occasione della traduzione intera della *Storia,* proprio egli ne rivide gran parte, con la cura e lo scrupolo che gli erano consueti. Posso e debbo qui renderne testimonianza.

Di tutte le città, però, l'affascinò soprattutto Roma. Fu, forse, l'effetto delle lezioni che ascoltò di Pietro Fedele, ma, più ancora, della singolarissima caratteristica di questa città che — l'osservazione è della storiografia romantica, ma è sempre valida — fu sì una città, ma anche la sede del papato. Ci rendiamo, allora, perfettamente conto del perché la sua prima grande opera storica sia *I papi di Avignone e la questione romana*, una lucida presa di posizione sul problema del rapporto tra i papi e Roma durante la cosiddetta cattività avignonese (4). Vi sono presenti, come in una prima sintesi globale, alcuni dei suoi interrogativi più appassionanti di storico su questi papi, immersi nella politica europea del Trecento, eppure tormentati dalla esigenza espressa dai fedeli, e non solo italiani, di dover essere vertice e guida di una comunità angosciata da inquietudini, dubbi, attese di ogni genere. Tra questi papi e questi fedeli si delinea Roma, città coi suoi problemi concreti di centro politico di uno stato in formazione, tra gli interessi dei bovattieri e le violenze dei baroni, ma anche simbolo, per le tombe di Pietro e Paolo, e rimprovero continuo ai papi distratti e dimentichi, di cui si fanno voce personalità di primo rilievo, come Caterina da Siena o Brigida di Vad-

(3) R. Davidsohn, *Firenze ai tempi di Dante.* Trad. di Eugenio Dupré Theseider. Firenze s.d. ma 1929. Il giudizio che di questa traduzione diede l'Ottokar come « in genere esatta e sicura « è in N. Ottokar, *La storia di Firenze e di Roberto Davidshon (Firenze ai tempi di Dante)*, ora in Id. *Studi comunali e fiorentini*, Firenze s.d., ma 1948, p. 111.

(4) Firenze 1939.

stena. Intorno si muovono altri personaggi, impegnati ad interpretare politicamente la volontà del pontefice, ma incapaci di esprimere valori religiosi, si trattasse anche del grandissimo Egidio d'Albornoz.

Un immenso quadro, con un movimentatissimo mondo, in cui già compare colei che di Eugenio Dupré è stato il polo d'orientamento di tutta l'attività di studioso: Caterina da Siena. Si avrebbe torto a parlarne tenendo presente solo quello che è già stato pubblicato, specialmente il primo volume delle sue *Lettere*, fra le Fonti dell'Istituto Storico Italiano (5). Del resto, anche quando saranno aggiunti quelli da lui già in massima parte completati o che saranno conclusi dalla precisa acribia critica — come speriamo — di Giorgio Petrocchi, e si potrà constatare quanto profonda e vasta fosse l'analisi del mondo spirituale cateriniano, portato avanti dal Dupré, non si saprà davvero l'impegno della sua preparazione, l'attenzione meticolosa nel curare i particolari anche minimi e nel precisare l'eco di un ricordo, di una citazione, di un personaggio, accennato sia pur di sfuggita.

L'edizione di queste lettere è stata, in verità, sempre in cima ai suoi pensieri, anche se le circostanze della sua vita lo costrinsero a rallentarla, mai, però, ad interromperla. Per tale attenzione costante, Caterina ed il suo mondo sono diventati una realtà viva, concreta, di cui egli volle e seppe ricercare i dati biografici come gli aspetti culturali, religiosi e le componenti sociali. Divennero, perciò, un insieme di persone vive, colte nella verità quotidiana dei loro rapporti, in un riferimento preciso, appunto, a Caterina, di fronte alla quale sono discepoli gli umili cittadini di Siena, come i teologi domenicani. Nasce e gli si pone così, storicamente, il problema straordinario ed eccezionale della santità, che assumeva un particolare significato in Dupré, che non aveva mai celato o nascosto la sua fede riformata: tradizione familiare, ma anche sua convinzione personale profonda.

Come egli affrontò il papato e la santità? Anzi, con termini più precisi, quale è il cristianesimo di Eugenio Dupré?

È una questione delicatissima, che, a questo punto, non si può però eludere, se non vogliamo precluderci la comprensione della sua intera opera storica. Diremo allora che l'aderire ad una forma storica del cristianesimo non gli ha mai impedito di apprezzare l'importanza ed il valore delle altre. Se non temessi di entrare troppo nell'intimità della sua coscienza, direi che era cristiano nel senso più profondo del termine, un cristiano, per cui potevano esserci delle divergenze e delle divisioni, ma prima di queste ed oltre a queste, c'era soprattutto la carità della I lettera paolina ai Corinzi. Avvertii ciò in una circostanza specifica, dopo l'udienza che Giovanni XXIII diede agli studiosi che nel 1961 parteciparono al Convegno di storia della Chiesa in Italia. Fu un incontro memorando, incancellabile; ne riparlavamo, partendo da Castelgandolfo. Il discorso del pontefice, ufficiale all'inizio, s'era poi fatto sempre più spontaneo, vivo, cordiale: man mano che proseguiva gli si arricchiva di ricordi. Ne emer-

(5) S. Caterina da Siena, *Epistolario. I.* Roma 1940 (Fonti per la storia d'Italia. 65).

geva non il capo del cattolicesimo, ma il cristiano che vive con semplicità ed intensità i valori introdotti sulla terra da Cristo, considerandoli come unici ed essenziali in ogni atto e gesto della propria vita, con un sereno, spontaneo abbandono alla volontà divina. Gli episodi che si susseguivano, erano come le facce di un brillante che rendevano la stessa splendida luce. Dupré, come soleva far spesso — lo sanno quanti lo hanno conosciuto —, aveva momenti di silenzio pensoso. Così fu anche quella volta. Poi seguì un'esclamazione: « Che uomo! Questo è un papa! ».

Se con Giovanni XXIII la comprensione era stata diretta ed immediata, per altri papi era, appunto, il lavoro di storico a creare un legame di conoscenza ed il giudizio, che sapeva essere sempre equilibrato e sereno. Ne è caso esemplare Bonifazio VIII. Il papa, odiato da Dante, inviso agli storici come un Gregorovius, fu da lui compreso nell'equilibrio di una personalità di eccezione, che poté sbagliare ed eccedere, ma sempre nella coscienza della propria altissima dignità, per la quale non esitò ad affrontare ogni difficoltà ed ostacolo, fossero pur quelli rappresentati da re di Francia, Filippo il Bello. Quest'inserire un personaggio nel suo tempo per capirlo, potrebbe sembrare la crociana dissoluzione del personaggio nelle sue azioni sul piano delle splendide *Vite di avventura, di fede e di passione*, se il Dupré non cercasse in questo, come in altri suoi studi biografici, il punto focale di una vita, il centro da cui derivano le vicende particolari proprio nell'incontro con le vicende storiche precise e specifiche, in cui questo centro psicologico si muove e si adatta, inserendosi ed immedesimandosi (6).

In questo senso e da questo punto di vista, la sua *Storia di Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia* va esaminata e considerata con particolare attenzione (7). Vi si era preparato con preoccupazione ansiosa, con una scrupolosa analisi delle fonti, con un accurato studio di quanti prima di lui si erano occupati dell'argomento. Il racconto è, perciò, sempre materiato di fatti vivi, di analisi di personaggi, colti con immediatezza nel complesso gioco delle parti e nella difficile eveluzione costituzionale e politica dell'Urbe, nei cento e più anni compresi fra il 1250 e il 1378: di nuovo sono in movimento uomini e masse, tra pontefici, come Bonifazio VIII, e riformatori politici, come Cola di Rienzo. Ora egli sapeva di doversi misurare con un grande, come il Gregorovius, ma non si lasciò intimidire, superando il predecessore non solo e non tanto nella cura del particolare, quanto nell'esigenza di rivivere le vicende della città in una presentazione nuova dei personaggi che ne furono partecipi, in un intreccio diverso e profondo di rapporti umani. È necessario qui un doloroso accenno: al volume del testo, egli avrebbe voluto affiancare una

---

(6) Del Dupré biografo va ricordata con questa vita di *Bonifiazio VIII* anche l'altra *Albornoz, Egidio*, entrambe nel *Dizionario Biografico degli Italiani*. Sono vere e proprie monografie.

(7) Roma 1952 (Istituto di Studi Romani, Storia di Roma, XI).

serio di *Forschungen*, come il Davidsohn aveva fatto per Firenze, ma l'editore non poté consentire ad una pubblicazione che sarebbe stata del tutto fuori del piano globale originario dell'opera, Più tardi ostarono difficoltà pratiche, dando luogo ad una perdita irrecuperabile per chi sappia quanto sia malnoto il tardo Duecento e la prima metà del Trecento di Roma. Ne sto facendo esperienza amara.

Ora, questo volume si preoccupa anzitutto dei tentativi di rendere l'Urbe un comune di popolo, dopo che gli svevi sono ormai caduti e Carlo d'Angiò, in un'abile e duttile politica, cerca di fare, appunto. di Roma uno dei suoi punti di forza per quella realizzazione di una sua realtà italiana, di cui potesse e sapesse diventare la mente direttiva. Vi si tratta di rapporti ora cordiali con Clemente IV, ora difficili con Nicolò III, poi, dopo il Vespro, dell'incontro con Bonifazio VIII, fertile d'inventiva, impulsiva ma sorretta da un attento calcolo delle forze in gioco. Seguono, infine, i papi ad Avignone, che lasciano di fatto Roma, abbandonata a sé stessa, agli scontri fra i nobili, che comportano nuovi e diversi contatti tra le città, in cui vivevano ed affermavano la loro potenza, e la campagna da cui ricavavano la loro forza. In quest'atmosfera vediamo gradualmente emergere Cola, l'ultima speranza e l'ultima illusione di Roma. Dopo: il vuoto. Roma è più il mito — ce lo ha già detto nel volume sul papato avignonese — che non la città.

Firenze, Siena, Roma e poi altre città ancora, incontrate lungo il suo studio, gli posero il problema che finì con l'essergli preliminare: che cosa è una città? Era rimasto — ricordo — anche impressionato da un volume spoletino sulla città e da quanto vi aveva detto Roberto Sabatino Lopez. Riprese daccapo la questione. Con lo scrupolo consueto, cominciò un esame a tappeto di quanti — storici, sociologi, economisti — se ne erano già preoccupati. Fra tutti attirò la sua attenzione Max Weber, in un rapporto di attrazione e, insieme. di sospetto: le classificazioni di ogni genere lo preoccupavano. temendo che ne venisse menomata, se non uccisa, la validità della storia. Pure nei corsi sulla città, pubblicati presso l'editore Patron di Bologna, tutti gli aspetti particolari, anche quelli sociologici, sono esaminati con attenta riflessione — visti, per così dire, contro luce —, sì da poterne ricavare quanto servisse al suo lavoro di storico (8). Di tante distinzioni una mantenne e seppe magistralmente utilizzare. quella fra la *città di pietra* e la *città degli uomini*. La prima si articola e si sviluppa sulla base del potenziale economico, sotto la spinta degli interessi, risentendo l'evoluzione del gusto e delle tendenze di coloro che vi abitano; l'altra si muove nella volontà di una formazione politico-sociale, in cui ognuno reca il suo apporto con i fini da realizzare — quali che siano —, con gli ideali di raggiungere, con gli interessi da affermare. La città vive, dunque, secondo due differenti.

(8) Ci riferiamo ai due corsi. che hanno in tutto e per tutto valore di opere compiute, *Aspetti della città medievale italiana*. Bologna 1957 e *La città medioevale in Europa*, Bologna 1958.

ma non contrastanti, dialettiche, in un movimento che è sempre convergente, come manifestazione di una stessa vitalità che si esprime nelle mura, nelle chiese, nei palazzi, da una parte, e, dall'altra, nelle istituzioni che la reggono, nelle lotte che affronta, nella civiltà che costruisce. La città gli si configura, dunque, specialmente nel suo aspetto europeo, come il capolavoro della storia, come l'organismo più acconcio alla realizzazione dell'attività dell'uomo in tutte le sue molteplici e varie manifestazioni.

Dalla città al mondo religioso che vi si esprime, il Dupré aveva avuto più volte occasione di passare; diciamo anzi, per l'esattezza cronologica, che questo intreccio di ricerche fu di fatto svolto in modo parallelo ed intercomunicante, se consideriamo la successione delle pubblicazioni non un fatto di ordine logico e dialettico nell'evoluzione di una personalità, ma solo il susseguirsi di lavori, anticipati o ritardati, talvolta anche per circostanze meramente accidentali. Ad indirizzarlo agli studi di storia delle eresie medioevali fu il bisogno di chiarire a se stesso, per la sua propria ricerca storica, chi e che fossero questi eretici. Operava su di lui, in questo senso, anche il ricordo e l'influenza di Ernesto Buonaiuti, più quelli dell'autore di *Gioacchino da Fiore* che dello storico del cristianesimo primitivo. Era, in parte, bisogno di capire donde nascesse nel Medio Evo quella polemica antigerarchica, dalla quale dipendeva in qualche modo la sua fede riformata; ma era anche — e direi soprattutto — esigenza di completare e concludere quel panorama globale del cristianesimo del Medio Evo, che aveva fino allora esaminato specialmente nelle grandi personalità dell'ortodossia, Caterina, Bonifazio VIII ed altri.

Lo studio delle eresie medioevali lo pose di fronte al fatto di movimenti di massa: un monaco Enrico — mi sia permesso di ricordare con commozione quanto affettuosamente seguisse, fra il 1952 e il 1953 il mio lavoro — o persino un Valdo si realizzano in quanto capaci di creare un movimento che li continui e li sviluppi. Non c'è dietro di loro un organismo costituito, che proclami dei santi, organizzi una devozione, sostenga un culto; il loro destino storico nasce e si forma in conseguenza ed in relazione solo con l'opera loro, con l'impegno e sacrificio personale. Queste ed altre considerazioni lo spinsero a scrivere quell'aurea *Introduzione alle eresie medioevali*, che resta una delle sue opere più importanti, pur nella veste di un semplice corso universitario (9).

Vi si preparò con l'impegno solito, ma anche con la consapevolezza di affrontare nella sua globalità un'impresa, certo non nuova, ma senza dubbio insolita. Caterina, Neroccio Pagliaresi, Bonifazio VIII, Cola, Corradino, Manfredi: erano tutti personaggi che egli sapeva di poter raggiungere con lo studio delle fonti, con l'esame scrupoloso dei particolari, con il mestiere dello storico, quello con-

(9) Bologna 1953. Anche questo è un corso universitario che ha però valore di opera compiuta.

sueto, per intenderci. Ma quando parliamo di catari, di valdesi, di fraticelli o di enriciani, che vuol dire il nostro discorso?

A questo punto mi sia permesso rammentare che mi riferisco ad un lavoro che ebbe il suo periodo di formazione tra il 1950 ed il 1954, quando tutta una serie di discipline — che oggi sono se non familiari, per lo meno ben note allo storico — appena erano apparse sull'orizzonte: continuava, ad esempio, ma non in Dupré, la crociana ostilità per la sociologia; i marxisti italiani ignoravano il Medio Evo; opere di psicologia della religione, di storia della mistica, di etnologia religiosa si raggiungevano a fatica, come posso ben testimoniare io stesso che, in maniera diversa e sotto diversi angoli di visuale, vissi analoghi problemi e simili difficoltà.

Dupré insistette e superò tutti questi ostacoli. Devo dire che non sempre fu soddisfatto di quello che trovò; ma ogni lavoro che riuscì a raggiungere fu oggetto di cura attenta, di esame critico approfondito, di utilizzazione accurata.

Ne venne, appunto, l'*Introduzione* già ricordata, ancora oggi validissima nello sforzo di collegare e mettere in rapporto fattori individuali e collettivi dell'eresia, le dottrine e le loro realizzazioni effettive e concrete nella società.

In questa sua opera, accanto al Buonaiuti — in Roma direttamente o indirettamente maestro di tutti — emergeva non celata, seppure sempre accolta con vivo senso critico, l'influenza di Gioacchino Volpe, lo storico a cui Dupré seppe stare sempre vicino, ancora di più quando ebbe la sensazione che non motivi scientifici, ma antiche inimicizie e nuove, venate di politica, più che di dottrina, gli facessero il vuoto intorno. Da Volpe aveva attinto — c'è appena bisogno di dirlo — ispirazione per le città; ma ben più e meglio seppe ricavare dai suoi *Movimenti religiosi e sette ereticali italiane*.

Quest'opera, che ha avuto e continua ad avere, fra gli stranieri soprattutto — che, mi sia permesso dirlo, o non l'hanno letto o l'hanno letto male — i giudizi più singolari — i più dicono che è ortodossamente marxistica —, è stata dal Dupré studiata ed utilizzata, approfondendone in maniera progressivamente storiografica, i motivi basilari che il Volpe stesso non aveva del resto mai celati. Essa è nata in relazione alla polemica modernistica, ripensata a Berlino fra grandi maestri; vi è presente, certo, anche una componente marxistica, ma essa non è, si badi bene, identificata in un rapporto fra struttura e sovrastruttura e la loro reciproca influenza, ma consiste nella ricerca dei dati di fatto socio-economici, delle condizioni che portarono a risolvere i problemi concreti in termini religiosi. Marxismo? Certo lo possiamo anche dire. Ma sarebbe forse meglio definirlo realismo, concretezza di storia, se questo punto di vista giudicato marxistico venne da lui ripreso alla lettera e, anzi, vorrei dire, ribadito ed inasprito nella prefazione alla seconda edizione della sua opera, quando davvero, nella più tarda età, era difficile credere ad una sua nonché adesione, ma neppure simpatia marxistica.

Di questo realismo e concretezza di storia del Volpe, il Dupré apprese e valorizzò tutta l'importanza, accogliendone gli apporti vivi e fecondi di aderenza alla passione vigorosa degli uomini del Medio Evo dinanzi al fatto religioso, aggiungendo di suo non solo tutto l'apporto della storiografia successiva, ma anche e soprattutto una partecipazione umana, cordiale, rispettosa. Se in Volpe l'analisi dei movimenti dà spesso l'impressione di vanificarne l'aspetto religioso, risolto nei fatti che al movimento hanno dato origine, questo non accade mai al Dupré che avverte sempre e pone in luce bene come gli stessi motivi più dichiaratamente economici nel trasferirsi sul piano religioso per esprimersi, finiscono, per ciò stesso, per imporre e volere un'adesione di tipo diverso, per esigere la messa in movimento di spinte ideali, di dati espressivi, che pretendono una differente forma anche di comportamento.

Si veda il suo studio su *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, incluso, appunto, nella miscellanea di studi in onore di Gioacchino Volpe, che egli riuscì a dedicargli nonostante molte difficoltà (10). Partendo da un registro inquisitoriale, preziosissimo, perché fra i pochi superstiti in Italia e perché relativo ad una città come Bologna, il Dupré colloca al centro di questo studio la Bologna religiosa, con il suo fermento ereticale, di cui indicò l'ormai lento, ma sicuro declino, precisando le due linee di forza che vi operavano, quella catara e quella dolciniana. Fu un giudizio esatto e sicuro, come hanno mostrato i volumi che due giovani scolari di Ovidio Capitani — che di Eugenio Dupré occupa ora la cattedra — hanno scritto, utilizzando lo stesso registro, ma situandone uomini ed eventi in un tessuto cittadino più particolareggiato e più fitto di quanto Dupré non si fosse proposto e non avesse voluto. Questi stessi due giovani compiranno il lavoro che egli aveva segnalato e promosso, l'edizione cioè del registro stesso (11).

Con gli studi sulle eresie tocchiamo uno dei fatti culturali che gli erano più cari e che egli patrocinò e sostenne anche con l'apporto personale più continuo e più vivo, vale a dire questi convegni di Torre Pellice, a cui arrecò il contributo dei suoi studi e che, di rimbalzo, lo impegnarono a continuare il suo esame del mondo ereticale dell'Occidente. Vi trattò ora di singoli fenomeni, come i fraticelli, ora di problemi metodologici, che di nuovo lo riportarono a temi di Volpe, come l'eresia nel mondo cittadino, e al fenomeno più singolare che lo caratterizzò, quello del rapporto tra ghibellinismo ed eresia. Senza prolungarmi ulteriormente, basta scorrere le varie annate del *Bollettino di studi valdesi*, per rendersi conto di quale sia stato qualitativamente e quantitativamente il contributo di Eugenio Dupré. E questo senza tener conto di quanto tutti dobbiamo all'arguzia di

---

(10) *Studi storici in onore di G. Volpe*, 2 voll., Firenze. Il contributo di E. Dupré è nel volume I, pp. 384-444.

(11) Si tratta di L. Paolini-R. Orioli, *L'eresia a Bologna fra il XIII ed il XIV secolo*, 2 voll., Roma 1975. (Studi storici, fasc. 93-96). L'edizione del registro inquisitoriale è in corso.

certi suoi interventi, al piacere della sua compagnia, all'autorità di tante sue precisazioni (12).

Parlavamo, cominciando, della complessità dell'opera di storico di Dupré e non osiamo neppure accennare — per incompetenza — agli studi geografici e storico-geografici. Ma non si potrà passare sotto silenzio, se non a prezzo di creare una grave incompletezza, la sua conoscenza eccezionale, e, per certi aspetti, unica, di qualcuna fra le più peregrine scienze ausiliarie della storia, dalla cronologia e dallo studio della periodizzazione storica, all'araldica. C'è appena bisogno di avvertire che lo attiravano di queste scienze non davvero le curiosità appariscenti o gli aspetti singolari, ma la loro natura di studio di forme espressive, tipiche della mentalità medioevale. Ce lo mostra in pieno il suo lavoro sull'araldica delle città, davvero esemplare (13).

Non possiamo, però, dimenticare fra questi suoi scritti che affrontano problemi diversi da quelli suoi consueti, lo studio sulle questioni preliminari alla guerra del Vespro (14), sorto in correlazione alla nomina di professore universitario a Messina: è certo il contributo da molti anni più importante su uno degli avvenimenti di maggior rilievo della storia del Mediterraneo. Dalla discussione degli storici romantici, dall'Amari in poi via via fino ai suoi tempi, ricava gli orientamenti necessari ad un nuovo studio della grande rivolta siciliana, vista nella sua caratteristica di grande manovra di politica internazionale con una precisa e tipica partecipazione popolare che le diede una significativa e, per vari motivi, unica fisionomia.

Gli affianchiamo un volume, anch'esso interessante e, per quanto posso dire, vivo, il *Machiavelli diplomatico*, un filone di ricerca che Dupré stesso lasciò poi cadere. Ritengo che dovrà essere riletto e ridiscusso ancora.

Abbiamo finora parlato dei suoi studi, della varietà e vastità degli interessi; ma quale era l'orientamento metodologico che fondamentalmente lo guidava?

Diremo, prima di tutto, che dall'insegnamento dei suoi maestri, e specialmente da quello di Pietro Fedele, aveva ricavato un rispetto reverenziale e rigoroso per l'esattezza della ricostruzione dei fatti, sulla base dell'utilizzazione delle fonti; diciamo pure, un positivistico senso della verità della storia. Tutti, per un verso o per l'altro, abbiamo avuto Dupré lettore di un proprio libro o lo abbiamo visto giudice di una libera docenza o di un concorso. Il suo primo impegno era la revisione a pettine fitto dell'apparato critico; le citazioni

---

(12) La partecipazione di E. Dupré al *Bollettino della società di studi valdesi* cominciò con l'articolo *Problemi di eresiologia medioevali*, in *Bollettino* cit., LXXVI (1957), pp. 317 e proseguì poi regolarmente seguendo il ritmo dei convegni, annuali, più tardi biennali, di Torre Pellice.

(13) *Sugli stemmi delle città comunali italiane*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Firenze, 1966, pp. 311-348 (Atti del I Congresso internazionale della Società italiana di Storia del Diritto).

(14) E. Duprè Theseider, *Alcuni aspetti della questione del "Vespro"* in *Annuario dell'Università di Messina 1946-47* (ma 1954), pp. 49.

erano esaminate l'una dopo l'altra, rivedute nel modo della loro utilizzazione e dell'uso che ne aveva fatto l'autore, senza riguardi a rispetti umani. Ciò era, però, per lui solo il primo momento, la base, il punto di partenza del lavoro dello *storico*, del lavoro di *ogni storico*. Seguiva poi l'utilizzazione di questi dati in funzione della ricostruzione storica, che doveva condurre all'interpretazione ed alla comprensione dell'agire umano. Che si trattasse di papi, di santi, di eretici, di cardinali o di poveri diavoli, Dupré voleva capire le loro azioni personali e i rapporti con gli altri. Era questo il suo sforzo, tenacemente perseguito, in vista di porsi e di risolvere problemi più complessi e più alti.

Da ciò dipende il valore altissimo della sua opera d'insegnante, per quel che ho appreso da suoi scolari, per quel che ho avuto occasione di ascoltare personalmente. In una di queste circostanze — si parlava di problemi di didattica audiovisiva —, dopo aver visto l'*Alexander Nievski* di Eisenstein, pose magistralmente in luce le possibilità didattiche di film di questo genere: dalla discussione di particolari e del generale, piano piano i giovani professori, che lo ascoltavano, vedevano lentamente disegnarsi sotto i loro occhi il mondo dei cavalieri teutonici, della Russia di Alessandro, della lotta dell'Europa nella bufera tatara. Lo stesso avvenne con il *Settimo sigillo* di Ingmar Bergmann. Del cinema storico, infatti, il Dupré era un vero e proprio esperto: non avremo purtroppo mai una sua sintesi, che si proponeva di darci.

Desidero ricordare ancora la sua ultima lezione. Senza lasciarsi tentare dal gusto di un riepilogo della sua attività di storico, volle proprio far lezione come sempre, per tanti anni. Spiegò alcune pagine del Duchesne, sulle origini dello Stato Pontificio, con osservazioni semplici e chiare, orientative, con qualche suggerimento e indicazione dei problemi.

Di queste qualità d'insegnante suprema è la chiarezza, a sua volta motivo di ulteriori approfondimenti e sviluppi. Rimane — a mio giudizio — eccezionale nella sua apparenza di distinzioni una sua lezione todina sul *Profetismo nel Trecento:* in essa le sistemazioni classificatorie si articolavano subito in determinazioni, delineando così le personalità storiche (15). La chiarezza nasceva in lui da una preparazione vastissima, ma soprattutto da un bisogno di onestà intellettuale: non sapeva e non poteva parlare se non di quello che aveva davvero capito. In ciò era di un rigore inesorabile verso di sé e verso gli altri. Qui il maestro e l'uomo coincidevano alla perfezione: né sul piano scientifico, né su quello umano accettava il pressappochismo, il malsicuro, ciò che non avesse serietà.

Siamo in ciò di fronte a un carattere essenziale dell'uomo Dupré, quello di cui sentiamo la mancanza, non meno che del collega. Se-

---

(15) E. Dupré Theiseider, *L'attesa escatologica durante il periodo avignonese*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*. Todi 1962 (Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medioevale, III), pp. 65-126.

rietà di fronte ai problemi della storia e della vita, ma non musoneria, non pessimismo che rende inerti. Gusto della vita; senso della gioia di esistere; piacere per quanto di bello e di godibile offra l'esistenza. Quanti episodi se ne potrebbero ricordare! Ma non vorremmo cedere all'aneddotica. Dalla serietà della vita all'umiltà: Eugenio Dupré era un uomo nel senso più pieno e, aggiungo, più cristiano della parola.

Quanto ho detto di lui dà anche la dimensione del vuoto che ha lasciato la sua scomparsa; non si può esprimere tutto il rimpianto con cui vivremo il ricordo dell'Amico e Maestro scomparso.

Raoul Manselli

Il miracolo e i catari

Una delle constatazioni più singolari che vanno fatte a proposito della più recente letteratura relativa ai catari, è la dimenticanza in cui viene tenuto un aspetto davvero singolare della loro dottrina, quella relativa al rifiuto dei miracoli. Poco o niente ne dicono le varie esposizioni recenti, ivi comprese quelle di Arno Borst, Christine Thouzellier, René Nelli, Georg Schmitz-Valckenberg, ed anche di chi scrive, tutte attenti alle linee fondamentali di una fede complessa e molteplice nelle varietà dei suoi atteggiamenti (1).

In realtà, i catari rifiutano il miracolo in perfetta coerenza con quelle che sono le basi delle loro convinzioni religiose, per cui l'universo o è preda — come dicevano i catari italiani di Concorezzo — di un genio maligno, che modifica, a suo modo, una materia creata da Dio o, addirittura, è creazione stessa del diavolo, che è il dio di questo secolo, contrapposto e distinto dal Dio dell'altro mondo, quello dello spirito, come affermano in Italia i catari di Desenzano e in Francia gli albigesi (2).

Il miracolo, quindi, non c'è come manifestazione della potenza divina, la quale resta in ogni caso estranea al mondo della materia, l'unico nel quale noi vediamo che il miracolo possa avvenire. Questo atteggiamento psicologico riceve la sua chiarificazione nella teorizzazione che ne dava un cataro, ricordata nel libro dell'inquisizione di Jacques Fournier, vescovo di Pamiers e poi papa Benedetto XII, che qui vogliamo riportare perché è forse la più coerente e completa esposizione della concezione catara a questo riguardo (3). Un inquisito, infatti, precisa di aver sentito da un eretico, che « la beata Vergine e gli altri santi non fanno miracoli in questo mondo, ma soltanto nel

---

(1) Cfr. A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953 (MGH Schriften, 12); Chr. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris 1966; *Livre des deux principes*, Paris, 1973 (Sources Chrétiennes, 198); R. Nelli, *Les cathares*, Paris, 1972; G. Schmitz-Valckenberg, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts*, München-Paderborn-Wien, 1971 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 11); R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli, 1963; J. Duvernoy, *La religion des cathares*, Toulouse 1976 è apparsa dopo la stesura di questo lavoro; ma non affronta il problema.

(2) Cfr. R. Manselli, *L'eresia del male*, cit., pp. 190-243: « Le chiese catare e le loro dottrine ».

(3) Cfr. J. Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, (1318-1325)*. I-III, Toulouse, 1965.

regno del Padre Santo e che lo stesso eretico avrebbe fatto miracoli simili, quando fosse nel regno di Dio » (4). Rifiutava, perciò, tutti gli altri. Ma — ecco una prima osservazione che si faceva da parte cattolica — non c'erano i miracoli che si dicevano negli evangeli compiuti da Cristo? A questo proposito si è posta in rilievo una diversità fondamentale fra i catari di Concorezzo e gli altri. Per i primi, come ci mostra specialmente Moneta da Cremona (5), il Cristo con il miracolo ricostituiva quel perfetto ordine provvidenziale e razionale quale avrebbe avuto il mondo della materia se fosse stato creato da Dio e non dal principio malvagio. Sempre dal Moneta risulta che questi catari moderati interpretavano altri prodigi, di cui ci parlano gli evangeli in senso di ricavarne conferma della immaterialità del Cristo. Egli poteva attraversare le porte chiuse e camminare sulle acque, appunto, perché non aveva materialità. In questo caso preciso la loro teoria sul miracolo serviva a confermare la loro tesi docetistica sull'*apparenza* di materialità che Cristo ebbe (6).

La questione si presenta del tutto diversa nei catari radicali, per cui, come si è accennato, tutto il mondo della materia è malvagio. Essi tendono a considerare i miracoli secondo una duplice linea interpretativa. Per l'una, i miracoli, di cui si parlava a proposito dei santi, erano unicamente e soltanto azioni compiute dal dio malvagio, per meglio ingannare; e si cita, appunto, l'esempio di sant'Antonio e di san Marziale detentori, secondo la credenza del tempo, di un potere sul fuoco (7). Ebbene, osserva l'eretico: « Quales sancti essent illi qui talem fetorem et tantum malum facerent? Set rector huius mundi, id est deus malus, tali igne affligit homines et quando vult medetur et eodem modo facit de aliis infirmitatibus, qui dictas infirmitates infligit hominibus et postea medetur, quando et prout vult » (8). Quindi ogni azione relativa alla materia è malvagia o almeno ingannevole, rivolto cioè a distogliere l'attenzione dei fedeli dalla fede più vera. Per l'altra, i miracoli venivano interpretati allegoricamente o almeno simbolicamente. Così, sempre questo stesso eretico tende a spiegare, in pratica simbolicamente, anche un miracolo di Cristo. Dice l'eretico: « quod quedam mulier venit ad Filium Dei et dixit ei quod filia sua erat facta rabiosa et quod veniret et eam

(4) Cfr. *op. cit.*, II, pp. 54-55, deposizione di Arnaldo Cicredi: « Item audivit eum dicentem quod Beata Maria et alii sancti non faciunt miracula in hoc mundo, sed solum illa faciunt in regno Patris sancti et quod consimilia miracula ipse hereticus faceret quando esset in diccto regno. Et cum ipse loquens diceret ei quod immo in multis ecclesiis sanctorum miracula faciebant, dictus hereticus respondit: "Et vidistine tu quod talia miracula fierent?" et ipse respondebat quod multas personas viderat que dicebant quod miracula eis facta erant et dictus hereticus dixit: "Gavet, gavet, et quomodo tu credis quod lingna miracula facere possint" vocans sanctorum imagines lingna et ydola ».

(5) Cfr. in proposito G. Schmitz-Valckenberg, *op. cit.* — preparato « mit besonderer Berücksichtingung von "Adversus Catharos et Valdenses" des Moneta von Cremona » —, pp. 149-152: « Die Wunder Jesu ».

(6) *Op. cit.*, p. 149.

(7) Cfr., J. Duvernoy, *op. cit.*, III, p. 234.

(8) *Ivi.*

sanaret et Dei Filius venit et imposuit manum super caput dicte filiae et eam sanavit. Que sanatio nichil aliud fuit nisi quod anima dicta filie egressa fuit de corpore eius et salvavit eius animam. Quia, ut dicebat, Dei filius non liberabat homines ab egritudinibus corporalibus sed solummodo a peccatis quae sunt anime infirmitates. Et propter hoc Dei filius erat bonus medicus quia ducebat animas ad salvationem » (9).

Il passo che non sembra avere riscontro nei vangeli canonici, ci indica quanto abbiamo già accertato. Ci troviamo, cioè, di fronte ad uno di quei casi caratteristici in cui la necessità di evitare delle patenti contraddizioni comporta l'opportunità di ricorrere a quella interpretazione allegorica o simbolica, dalla quale i catari regolarmente rifuggivano.

Nell'ambito di questi catari radicali era ancora più chiara la convinzione che, dunque, il miracolo, ammesso che potesse essere provato, era un inganno. In realtà, gli apparenti miracoli si risolvevano o in un fatto naturale o in una frode della quale il dio malvagio si serviva per accattivare l'attenzione dei fedeli (10). Ciò non toglie che al di là o, meglio, ad un grado più modesto i catari accettavano la presenza di fatti prodigiosi. Infatti se sul piano dottrinale essi riuscivano a resistere alla pressione di una mentalità circostante, proclive alla missione del miracolo, non era possibile reagire ulteriormente per quello che concerneva taluni fatti di vita quotidiana ove l'esigenza del sovrannaturale si affermava in maniera irresistibile, colorandosi di elementi tradizionali di tipo magico. È in questo senso caratteristico l'affiorare della magia più antica, in un episodio riportato ancora nel registro di Jacques Fournier e recentemente utilizzato da Emmanuel Le Roy Ladurie (11). Si tratta di una certa Beatrice *de Ecclesia*, la quale venne accusata, tra le altre sue colpe, di pratiche magiche. Ne emerse che, infatti, se aveva prestato fede ai predicatori catari, aveva anche ascoltato i consigli di una donna ebrea, che l'aveva informata dei poteri sovrannaturali e del primo mestruo femminile e dell'ombelico dei bambini maschi e, infine, del germe di un'erba, capace di guarire dell'epilessia (12). È interessante avvertire che noi abbiamo qui non qualcosa che venga dalla fede catara, ma un atteggiamento mentale che deriva dalla presenza di elementi estranei e al catarismo e allo stesso cristianesimo in generale, in una singolare compenetrazione poi dell'ortodossia cattolica. Quando, infatti, un nipote di questa donna venne davvero colpita di epilessia, la figlia non ricorse ai granelli che la madre conservava, ma preferì piuttosto portarla in chiesa. Da quest'angolo di visuale è anzi interessante di ve-

(9) *Ivi*, pp. 234-235.

(10) Cfr. *op. cit.*, III, p. 234: « ... dicebant quod miracula que fiunt per sanctos fiebant per rectorem istius mundi (id est per deum malum) cui clerici et sacerdotes faciebant altaria, ecclesias et ydola ad decipiendum gentes... ».

(11) Cfr. *op. cit.*, I, pp. 247-248; E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975.

(12) Cfr. J. Duvernoy, *op. cit.*, I, p. 249.

dere come in taluni casi il cristianesimo ortodosso eserciti quella funzione di « uscita di sicurezza » che per i cattolici invece aveva o la fede ereticale o appunto la magia (13).

Queste indicazioni ci permettono di concludere che, come si è potuto comprendere anche per altri aspetti della fede catara, essa se si trovava attaccata sul piano polemico dai controversisti cattolici, d'altra parte veniva anche permeata dalla religiosità popolare, influenzata dal mondo precristiano.

Questo problema, dunque, del miracolo per i catari ci pone di fronte ad un ulteriore elemento che aiuta a renderci conto delle ragioni per cui questi eretici ritenevano inutili pellegrinaggi e visite alle tombe dei santi. È ben noto che in questi casi si credeva da parte dei cattolici che il contatto con la tomba del santo o con una reliquia, rendesse possibile la trasmissione di una potenza salvifica, sia sul piano della salute che su quello spirituale. Ma per i catari, come ciò sarebbe stato possibile se il miracolo in realtà non ha un'effettiva esistenza?

C'è appena bisogno di dire che con i miracoli nella materia vengono compresi anche fatti come la transustanziazione nell'eucaristia o l'andamento della natura. Di questa si dice che è una conseguenza delle forze insite nella terra (14), la prima viene, addirittura, beffata ed ironizzata con una continuità che va dai tempi più antichi e cioè da quelli di Ecberto di Schönau (15), fino ai più recenti, vale a dire ai catari degli ultimi tempi. La battuta più frequente era quella che se anche il corpo di Cristo fosse stato la più grande montagna, sarebbe stato consumato in tanti secoli di comunioni. Né mancava qualche altro il quale addirittura si domandava sarcasticamente come mai Cristo chiuso nel calice, non morisse soffocato (16).

Questo fatto particolare ci permette, dunque, di concludere che il catarismo ha avuto coscienza del problema, che ne ha anzi avvertito tutta la gravità relativamente ai miracoli di Cristo, ma che ciò

---

(13) Cfr. in proposito anche *ivi*, II, p. 101, il caso di Adua, ammalata che, siccome lei non può « rogare Deum nec Beatam Virginem Mariam », chiede ad un'amica e al marito « quod flectis genibus ponerent se in orationem et rogarent Beatam Virginem Mariam quod iuvaret... Audam ». È, comunque, una che dubita della fede piuttosto che una catara.

(14) Cfr. *op. cit.*, III, p. 52: « Similiter vidimus cotidie quod Deus facit miracula, si sciremus eos cognoscere, quia nos vidimus quod in yeme omnes arbores sunt sicci et sine foliis et in estate floriuntur et granantur; cui dictus Arnaldus respondit quod hoc fiebat ex natura terre »; *ivi*, III, p. 347, ove risulta che per un cataro « tempus faciendo cursum suum facit frigus et florere et granare et Deus non potest circa hoc aliud facere ».

(15) Cfr. R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma, 1975 (Studi storici, 5), pp. 191-210: « Ecberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla metà del secolo XII ».

(16) Cfr. J. Duvernoy, *op. cit.*, I, p. 231: « ...si illud quod tenes esset corpus Domini et fuisset ita magnum sicut magnus mons, iam vos alii sacerdotes comedissetis eum... »; II, p. 178; III, p. 233.

nonostante è rimasto fermo al suo rifiuto della realtà della materia e di quanto con la materia potesse avere l'attinenza. Ciò vuol dire che l'immaterialismo cataro non è un fatto accessorio, ma essenziale della sua fede. Ci sembra non privo di interesse averlo potuto anche in questo modo confermare.

RAOUL MANSELLI

Sul Concilio di Verona

Fino a pochi anni fa si pensava che la prima condanna ufficiale dei Valdesi, a livello conciliare, fosse avvenuta a Verona nel 1184. Permaneva, sì, qualche dubbio, ma più nel senso di anticipare quella condanna che di ritardarla. Al riguardo le fonti non sono sempre precise. In un documento inquisitoriale della prima metà del secolo XIII si legge infatti che

> « i Poveri di Lione, disubbidienti all'ordine del vescovo di non predicare, furono da quest'ultimo *scomunicati* ed espulsi dalla città; poi, convocati al Concilio che si tenne a Roma prima di quello Lateranense, vennero giudicati come pertinaci e *scismatici;* infine, dispersi in Provenza e in Lombardia e mescolatisi con altri eretici di cui assorbirono e seguirono gli errori, furono giudicati come *eretici* » (1).

In questo brano, che viene più o meno ripetuto alla lettera dall'inquisitore Stefano di Borbone e dal trattatista Bernardo Gui (2), sono chiaramente evidenziati i tre tempi consecutivi:

a) della condanna (*excommunicati*) dell'arcivescovo di Lione, che li scomunica e li espelle dalla città;

(1) Se ne veda una redazione breve in una *Vita Alexandri Papae III* attribuita dal Muratori al monaco cluniacense Riccardo di Poitiers: « Pauperes de Lugduno..., vocati ab Archiepiscopo Lugdunensi Domno Johanne Beles-Mayns, prohibiti sunt ab eodem, sed obedire minime voluerunt... Sic itaque ex praesumptuosa usurpatione officii praedicandi inobedientes, deinde contumaces, et exinde excommunicati, ab illa patria sunt expulsi. Demum convocati ad Concilium, quod fuit Romae ante Lateranense celebratum, fuerunt pertinaces et scismatici judicati. Sicque dispersi per provincias et in confinibus Lombardiae, cum aliis hereticis se miscentes et eorum errores bibentes et sectantes, fuerunt haeretici judicati » (presso *Enchiridion Fontium Valdensium* a cura di Giovanni Gonnet, vol. I, Torre Pellice 1958, p. 166: d'ora in poi citato *Ench.*).

(2) Circa le relazioni tra il testo degli Atti dell'Inquisizione di Carcassona pubblicati dal Döllinger (*Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. II, München 1890, pp. 6-7) e quelli che troviamo sia presso Stefano di Borbone (*De septem donis spiritus sancti*, presso A. Patschovsky - K. V. Selge, *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, Gütersloh 1973, pp. 15-17) che presso Bernardo Gui (*Manuel de l'inquisiteur*, ed. Mollat-Drioux, t. I, Paris 1926, pp. 34-37), cf. K. V. Selge, *La figura e l'opera di Valdez*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi » (= BSSV), n. 136, dic. 1974, pp. 22-23, nota 43, e J. Duvernoy, *Une source familière de l'hérésiologie, le tome II des "Beiträge" de Döllinger*, in « Revue de l'Histoire des Religions », 1969, maggio 1973, p. 162.

b) della condanna (*scismatici judicati*) per scisma, sancita da un non meglio specificato concilio che si sarebbe tenuto a Roma prima del IV Lateranense;

c) della condanna (*haeretici judicati*) generale e definitiva per eresia.

Ora, a stretto rigore della cronologia se non dell'esattezza storica, il concilio nominato nel testo inquisitoriale (*convocati ad Concilium quod fuit Romae ante Lateranense celebratum*) non dovrebbe essere altro che il III Lateranense, celebrato nel 1179 sotto il papa Alessandro III. Poiché tale notizia è confermata anche dal polemista Alano da Lilla, che scrive verso il 1200 (3), ci si chiese se effettivamente nel 1179, ad appena qualche anno dalla loro prima comparsa a Lione, i Valdesi fossero incorsi nella condanna conciliare. Effettivamente quel Concilio, nel 1179, condannò degli eretici, ma i Poveri di Lione non vi sono esplicitamente menzionati. Il testo del canone 27, *De haereticis*, suona di fatto così:

> « Poiché in Guascogna, nell'Albigese e nel Tolosano, come in altri luoghi, è a tal punto prevalsa la dannata perversità degli eretici (chiamati ora Catari, ora Pubblicani, ora Patarini, ora con altri nomi) che ormai non esercitano più di nascosto, come altrove, la loro nequizia ma manifestano pubblicamente il loro errore, trascinando nel loro consenso i semplici e gli infermi, abbiamo deciso che siano anatemizzati insieme coi loro difensori e protettori... » (4).

Ora, nel 1179, i Poveri di Lione agivano tuttora all'interno e, suppongo, anche nei dintorni della città. Il loro apostolato, fatto di predicazione della penitenza nella più completa povertà, poteva forse aver già suscitato perplessità e malumore, specie tra le file del clero locale, che si vedeva in tal modo « snobbato », ma le gerarchie ecclesiastiche non avevano ancora manifestato apertamente la loro opposizione. Da altre fonti (come l'Anonimo di Laon, il monaco inglese Walter Map, il domenicano Moneta di Cremona, un carteggio valdese lombardo-austriaco del 1368 circa) si sa invece, con certezza, che dei valdesi — si ignora chi e quanti fossero — erano a Roma nel 1179 durante il Concilio e che presentarono al papa una loro traduzione della Bibbia, chiedendo nel contempo — con « molta insistenza », annota il Map (5) — il permesso di predicare. Fu allora che la Curia

---

(3) Alano da Lilla, *De fide catholica contra haereticos sui temporis:* « In concilio... Lateranensi in eos (Waldenses) sententia excommunicationis lata est » (*Ench.*, p. 106).

(4) « ...quia in Vasconia, Albigesio et partibus Tolosanis, et aliis locis, ita haereticorum, quos alii Catharos, alii Publicanos, alii Patarenos, et alii aliis nominibus vocant, invaluit damnanda perversitas, ut iam non in occulto, sicut alibi, nequitiam suam exerceant, sed errorem suum publice manifestent, et ad consensum suum simplices attrahant et infirmos, eos, et defensores et receptatores eorum anathemati decernimus subiacere... » (*Ench.*, pp. 29-30).

(5) *Ench.*, p. 122.

romana decise di interrogare due di essi, « *qui sua videbantur in secta precipui* », su alcune questioni dogmatiche. Map non nomina Valdesio. Per avere notizie più precise, bisogna ricorrere all'Anonimo di Laon, che scrive però con un distacco di tempo di ben quarant'anni rispetto ai fatti raccontati. Secondo lui, il papa ricevette proprio l'eresiarca, approvò persino il suo voto di povertà, ma, per quanto riguarda la libera predicazione, lo invitò a mettersi previamente d'accordo con l'arcivescovo di Lione (6). Moneta aggiunge che il pontefice, avuta l'assicurazione che Valdesio seguirebbe anche l'insegnamento dei quattro grandi Padri della Chiesa Agostino, Girolamo, Ambrogio e Gregorio Magno, gli avrebbe senz'altro concesso l'autorizzazione di predicare (7), mentre il carteggio valdese lombardo-austriaco del 1368 introduce in tanta serenità di rapporti una nota discordante, rilevando che l'iniziatore del movimento valdese osò « disputare sulla fede » col papa! (8).

Sono cose note, ma era bene ripeterle situandole sia nel loro contesto storico sia nella prima tradizione polemica o apologetica. Dunque, se a Roma nel 1179 non c'è stata una condanna dei Valdesi, vuol dire che quelle fonti che nominano « quel Concilio che si tenne a Roma prima del Lateranense » sono imprecise: Richard de Poitiers, Alano da Lilla, gli Atti dell'Inquisizione di Carcassona, Stefano di Borbone, Bernardo Gui sarebbero stati fuorviati da un errore di lettura dell'amanuense originario: anziché *Veronae*, avrebbe trascritto *Romae*, creando così un bel problema per gli storici (9).

Torniamo ora al Concilio di Verona del 1184. Il testo oggetto del nostro esame è la famosa decretale *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem* del 4 novembre (10). In essa si dice che

---

(6) *Chronicon Laudunense*, ed. Cartellieri, Leipzig 1909, pp. 20-22.

(7) Moneta di Cremona, *Adversus Catharos et Valdenses*, ed. Ricchini, Romae 1743, pp. 402-406.

(8) presso G. Gonnet, *I Valdesi d'Austria nella seconda metà del secolo XIV (con un aggiunta sopra il nome, il luogo di nascita, il compagno e la missione di Valdo)*, BSSV, n. 111, maggio 1962, pp. 30-41.

(9) C. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII[e] et au début du XIII[e] siècle*, Paris 1966, pp. 45-46.

(10) « Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pullulare, vigor debet ecclesiasticus excitari... Ideoque nos, carissimi filii nostri Friderici... praesentia pariter et vigore suffulti.... contra ipsos haereticos, quibus diversa capitula diversarum indidit professio falsitatum, praesentis decreti generali sanctione consurgimus, et omnen haeresim, quocunque nomine censeatur, per huius constitutionis seriem auctoritate apostolica condemnamus. Imprimis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno *falso nomine* mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere. Et quoniam *nonnulli*, sub specie pietatis virtutem eius, iuxta quod ait Apostolus, denegantes, auctoritatem sibi vendicant praedicandi: quum idem Apostolus dicat: "quomodo praedicabunt, nisi mittantur?" omnes, qui vel prohibiti, vel non missi, praeter auctoritatem ab apostolica sede vel ab episcopo susceptam, publice vel privatim praedicare praesumpserint, et universos, qui de sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, vel de baptismate, seu de peccatorum confessione, matrimonio vel reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt quam sacrosancta Romana ecclesia praedicat et observat, et generaliter quoscunque

« allo scopo di sopprimere la pravità delle diverse eresie che in parecchie parti del mondo hanno cominciato a pullulare in questi ultimi tempi, occorre eccitare il vigore ecclesiastico... Di conseguenza Noi — cioè Lucio III — d'accordo col nostro carissimo figlio l'imperatore Federico (Barbarossa)... ci ergiamo, con la sanzione generale di questa decretale, contro i detti eretici, i cui diversi errori esigono di essere esaminati in altrettanti capitoli, e con questa costituzione condanniamo con autorità apostolica ogni eresia, sotto qualunque nome sia conosciuta. Decretiamo dunque che siano colpiti di anatema perpetuo prima di tutto i Catari e i Patarini, poi quelli che *con falso nome* si nominano Umiliati o Poveri di Lione, i Passagini, Giosefini, Arnaldisti. Ma, dato che *alcuni*, sotto la maschera della pietà ma rinnegandola come dice l'Apostolo (II Tim. 3, 5), rivendicano a sé stessi l'autorità di predicare, dimenticando ciò che disse il medesimo Apostolo: come predicheranno se non sono inviati? (Rom. 10, 15), tutti coloro che, o interdetti o non inviati, hanno avuto la presunzione di predicare in pubblico o in privato senza l'autorizzazione della Santa Sede o del vescovo locale, come pure tutti coloro che non temono di pensare o di insegnare sull'eucaristia, sul battesimo, sulla confessione, sul matrimonio e sugli altri sacramenti cose diverse da quelle predicate e osservate dalla sacrosanta Chiesa romana, e in genere tutti coloro che sono stati giudicati eretici o dalla stessa Chiesa romana, o dai vescovi nelle loro rispettive diocesi col consiglio dei chierici, o dai chierici stessi in caso di vacanza episcopale col consiglio eventuale dei vescovi vicini, tutti costoro sono da Noi incatenati con lo stesso vincolo di anatema perpetuo » (11).

Il primo problema che si presenta è il seguente: il pronome *nonnulli*, che segue l'enumerazione degli eretici anatematizzati nella frase precedente, si riferisce a questi ultimi o ad altri settari? Come abbiamo visto, la decretale procede per gradi, dal particolare al generale, nominando prima un certo numero di eretici coi loro nomi precisi, poi quelli che presumono di predicare liberamente senza la prescritta autorizzazione, infine quelli che sui sacramenti professano opinioni diverse dal magistero romano, e in genere tutti coloro che furono già condannati come eretici dalle autorità sia centrali che periferiche. Per maggiore chiarezza si può fare la scaletta seguente:

a) determinati eretici nominati in tutte lettere;

b) i predicatori non autorizzati;

c) quelli che hanno opinioni diverse sui sacramenti;

d) tutti i già condannati per eresia o dalla Curia romana o dalle gerarchie ecclesiastiche locali.

---

eadem Romana ecclesia vel singuli episcopi per dioecesas suas cum concilio clericorum, vel clerici ipsi sede vacante cum consilio, si oportuerit, vicinorum episcoporum haereticos iudicaverint, pari vinculo perpetui anathemate innodamus » (*Ench.*, pp. 50-51).

(11) Ho sottolineato nel testo sia in latino che in italiano le espressioni *falso nomine* e *nonnulli*, sulle quali dobbiamo fermare un momentino la nostra attenzione.

Ora, tutti sanno che il primo e più grave appunto fatto ai Valdesi primitivi riguardava appunto la libera predicazione fatta da laici, uomini o donne, non preparati *ad hoc* e non autorizzati, mentre le opinioni diverse sui sacramenti erano professate soprattutto dai Catari, ma anche — per non parlare di altri — dagli Arnaldisti, accomunati con molti altri eretici medioevali nell'accusa generale di donatismo, accusa che però non colpiva, almeno agli inizi, i Valdesi primitivi. Perciò si può concludere che quel *nonnulli* si riferisce in modo del tutto particolare ai Poveri di Lione, anche se non si può escludere a priori gli altri eretici nominati nella decretale, anch'essi tutti più o meno conglobati nel divieto di predicare.

Un altro problema, stavolta d'ordine strettamente filologico, concerne il modo di leggere il primo passo dove sono citati coi loro nomi gli eretici condannati. Il testo latino suona espressamente così:

> « Catharos et Patarinos et eos, qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno *falso nomine* mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus anathemati subiacere ».

La maggior parte degli eresiologhi antichi e moderni l'hanno letto e interpretato così come l'ho fatto io nella mia traduzione, intendendo che la decretale voleva colpire, allo stesso titolo dei Catari e degli altri eretici nominati, anche gli Umiliati e i Poveri di Lione, accomunati nello stesso rimprovero di attribuirsi falsamente la qualità di *umili* e di *poveri*. Così, per esempio, lo intendeva Ilarino da Milano nel lontano 1943 quando, commentando la decretale nelle sue ricerche su Salvo Burci, scriveva che i Poveri di Lione e gli Umiliati « avevano false parvenze di virtù cristiane e di ascetismo evangelico, mentre in realtà erano fuori della Chiesa e contro di essa » (12).

Le divergenze d'interpretazione che si sono avute in questi ultimi anni dipendono essenzialmente dal peso dato a questo o a quell'elemento della frase, punteggiando (direi addirittura « virgolando ») diversamente la proposizione centrale dove sono nominati gli Umiliati o Poveri di Lione. I sostenitori della condanna — lo ripeto — distinguono tre gruppi di eretici:

1) prima di tutto i Catari o Patarini;

2) poi quelli che sotto falso nome si dicono Umiliati o Poveri di Lione;

3) infine i Passagini, Giosefini e Arnaldisti.

Per essi l'ablativo *falso nomine* si riferisce unicamente agli Umiliati o Poveri di Lione che, a dispetto dei loro nomi, sarebbero lungi dall'essere umili o poveri.

Invece, i sostenitori della non condanna considerano tutta la frase come una e indivisibile, leggendo che furono condannati, oltre ai Catari o Patarini, anche i Passagini, Giosefini e Arnaldisti che si facevano passare falsamente per Umiliati o Poveri di Lione.

---

(12) Ilarino da Milano, *Il « Liber supra Stella » del piacentino Salvo Burci*, in « Aevum », 1943, p. 128.

Tra gli storici che hanno sostenuto quest'ultima lettura c'è innanzi tutto il tedesco Walter Mohr, che ha consacrato due studi ai Valdesi primitivi, il primo nel 1957, il secondo tredici anni dopo nel 1970, riprendendo e in parte correggendo le sue tesi iniziali (13). Nel 1957 egli sosteneva che la professione di fede che Valdesio aveva sottoscritto a Lione nel 1180 sarebbe stata la causa di una prima scissione nel seno della « societas » valdese: da una parte il fondatore coi suoi più fedeli seguaci, che Mohr identifica senza alcuna ragione plausibile coi *Pauperes minores* di cui parla la Cronaca d'Ursperg (14), dall'altra quelli che non avrebbero approvato il gesto di sottomissione di Valdesio al magistero romano, continuando così per conto loro il vero movimento dei *Pauperes lugdunenses*, condannati poi a Verona nel 1184. Per altro verso, Valdesio — sempre secondo il Mohr — non sarebbe vissuto sufficientemente per assistere a questa condanna, dovendosi porre la data presumibile della sua morte tra il 1180 e il 1184. Nel 1970 il nostro autore, pur riprendendo la prima tesi tendente a dissociare il movimento valdese dal suo fondatore grazie anche all'ipotesi della morte anticipata di quest'ultimo, era dell'opinione che i Valdesi primitivi, essendosi per allora limitati a delle semplici esortazioni alla penitenza e per conseguenza non avendo ancora esercitato l'ufficio propriamente detto della predicazione nel senso ecclesiastico del termine, non potevano aver avuto noie con le autorità centrali o periferiche né a Lione prima o dopo il 1179, né tantomeno a Verona nel 1184. Il conflitto sarebbe scoppiato solo più tardi, quando i contatti con altri eretici più radicali, così in Linguadoca come in Lombardia, avrebbero fatalmente spinto i Valdesi verso lo scisma e l'eresia.

Questa nuova interpretazione dei rapporti tra i Poveri di Lione e le gerarchie ecclesiastiche, basata sull'ipotesi che nel 1184 i ponti non erano ancora stati rotti e che di conseguenza il Concilio di Verona non aveva alcuna ragione di includere i Valdesi tra gli eretici condannati, è stata recentemente ripresa, sia pure indipendentemente dal Mohr, dall'italiano Carlo Papini nel 1974, in occasione dell'VIII Centenario della nascita del movimento valdese (15). Secondo lui non c'è dubbio che il testo della decretale vada letto nel senso che i Passagini, i Giosefini e gli Arnaldisti si facevano passare sotto falso nome per Umiliati o Poveri di Lione, ed aggiunge, a sostegno di questa lettura, che nessuna fonte confermerebbe la condanna di Verona. Questa tesi è stata ripresa, sia pure con qualche sfumatura, da Ame-

---

(13) W. Mohr, *Waldes und das frühe Waldenserthum*, in « Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte », 1957, pp. 337-363; *Waldes von seiner Berufung bis zu seinem Tode*, Horn 1971, p. 75.

(14) *Chronicon Urspergense*, ed. Abel-Weiland, in « Monumenta Germaniae Historica », Scriptores, t. XXIII, 1874, pp. 376-377.

(15) C. Papini, *La prima condanna dei Valdesi medievali. Siamo proprio sicuri che sia avvenuta a Verona nel 1184?*, in « La Luce » (organo ufficiale della Chiesa Valdese), 8 marzo 1974; tesi ripresa nell'opera, fatta in collaborazione col pastore Franco Giampiccoli di Torino, *L'eredità del Valdismo medievale*, Torino 1974, p. 12 e nota 12 b.

deo Molnár (16). Egli scrive che a Verona i Poveri di Lione sono stati citati solo per associazione d'idee, visto che del loro nome si servivano degli eretici assai più radicali di quel che più tardi sarebbero stati ritenuti e giudicati gli stessi Valdesi. « Ma — prosegue il Molnár — il fatto di essere nominati, benché solo di sfuggita, accanto ad eretici riconosciuti come tali non era certamente di buon augurio: il testo lasciava già prevedere delle prese di posizione globali, che avrebbero finito per conglobare il nascente movimento nella lotta che il papato e l'impero stavano per sferrare contro ogni dissidenza ». Ho già manifestato nel 1974 il mio parere contrario (17), e vedo che il Selge, pur ammettendo — com'è giusto — la possibilità di letture diverse, è piuttosto favorevole all'interpretazione tradizionale, soprattutto perché il senso primario della decretale, la sua tendenza principale, è di condannare, non di distinguere tra veri e falsi eretici (18).

Certo, il richiamo alle fonti è fondamentale ma, contrariamente all'opinione del Papini, esse non tacciono del tutto sulla condanna di Verona. Testimonianze non ambigue ce ne danno, in ordine cronologico, Bernardo di Fontcaude, Ardicio di Piacenza, Alano da Lilla e la Cronaca d'Ursperg. Il premostratense Bernardo di Fontcaude, che scrive nel 1191-1192, vi si riferisce esplicitamente fin dall'inizio del prologo del suo trattato polemico contro i Valdesi: « i Valdesi, benché condannati dal papa Lucio III, continuarono a vomitare con piglio temerario il veleno della loro perfidia » (19). Anzi, Bernardo si serve perfino di una espressione tipica della decretale, limitandosi a sostituire al vincolo dell'anatema perpetuo quello della scomunica: « i Valdesi — egli precisa nel capitolo I — non obbediscono alla Chiesa romana, che ha la pienezza del potere di legare e di sciogliere... Dunque, in virtù di questo stesso potere, la Chiesa romana e tutti i suoi vescovi, conformemente a Matt. 16/19, li incatenarono con il vincolo della scomunica » (20). Anche Alano da Lilla, che scrive nell'ultimo decennio del secolo XII come Bernardo di Fontcaude, pur confondendo Verona con Roma, conferma implicitamente la condanna del 1184: i Valdesi — egli scrive nel capitolo IV del II libro della sua opera contro gli eretici del tempo — « predicano contro il precetto del signor papa, anzi contro tutta la Chiesa », e perciò soggiacciono alla sentenza di scomunica che colpisce tutti i predicatori

---

(16) A. Molnár, *Storia dei Valdesi*, I. Torino 1974, p. 31.

(17) G. Gonnet, *La condanna di Verona*, in « La Luce », 7 maggio 1974.

(18) K.V. Selge, *La figura e l'opera di Valdez*, cit., pp. 14-21.

(19) Bernardo di Fontcaude, *Adversus Waldensium sectam:* « Valdenses..., quamvis a... summo Pontifice (Lucio III) condemnati, virus suae perfidiae longe lateque per orbem temerario ausu evomuerunt » (*Ench.*, p. 65).

(20) Ibidem: « Valdenses) non obediunt Ecclesiae Romanae, quae plenitudinem habet potestatis ligandi et solvendi... Hac ergo auctoritate Romana Ecclesia, caeterique episcopi, utpote quibus dictum est: "Quodcunque alligaveritis super terramn erit ligatum et in coelo; et quodcunque solveritis super terram, erit solutum et in coelis", praefatos haereticos excommunicationis vinculo innodarunt » (*Ench.*, pp. 66-67).

non autorizzati. Il discorso di Alano è estremamente chiaro: « Al laico non è lecito predicare, anzi è pericoloso per lui, perché non capisce quel che dice, né intende le Sacre Scritture che presume di spiegare. Perciò, se il prelato gli ingiunge di tacere, egli è tenuto a tacere; se non tace, pecca mortalmente..., cadendo così sotto la pena della scomunica » (21). Bernardo e Alano sono in area francese ma, com'era da aspettarsi, l'eco della condanna di Verona non poteva non farsi sentire anche nella stessa Italia, dove più o meno negli stessi anni dei due polemisti francesi il vescovo Ardicio di Piacenza, in una lettera non datata pubblicata nel 1959 dal Dondaine, si fa forte delle rivelazioni ricevute da alcuni convertiti per colpire « la frode e l'errore detestabile di questi eretici, noti come Poveri di Lione e giustamente anatematizzati e separati dal grembo della Chiesa » (22). In quanto alla Cronaca d'Ŭrsperg, essa è ancora più esplicita: prima della nascita dei Francescani e dei Domenicani erano apparse in Italia le due sette degli Umiliati e dei Poveri di Lione, che il papa Lucio dovette annoverare tra gli eretici a causa delle loro credenze e pratiche superstiziose (23).

A dire il vero, questi suffragi storici potrebbero anch'essi essere soggetti a cauzione, quando volessimo considerarli non come delle testimonianze dirette ma come il riflesso, per così dire, di una lettura della decretale favorevole alla condanna. Infatti, essi sono posteriori a Verona di almeno dieci anni nei casi di Bernardo, di Alano e di Ardicio, e di oltre quarant'anni nel caso della Cronaca d'Ursperg. Così, per stringere un pò più da vicino il nostro problema, dobbiamo ritornare all'esame filologico del testo e scoprire il senso reale dell'ablativo *falso nomine.*

Uno dei luoghi comuni delle fonti avverse agli eretici, e in particolare ai Valdesi, è di insistere sulla loro ipocrisia. La stessa decretale di Verona, citando II Tim. 3: 5, attribuisce ai predicatori non autorizzati « una pietà finta e senza forza » (24). Poco dopo il 1184 il cisterciense Goffredo d'Auxerre, che aveva presenziato al Sinodo diocesano di Lione del 1180 ed era stato testimone della sottomissione di Valdesio al magistero romano, accusa i suoi seguaci, intanto « ritornati al vomito », di vivere impudentemente di elemosine « sotto il pretesto della povertà e allo scopo di predicare » (25). La

(21) Alano cit.: « Praedicare... laico non licet, et ei periculosum est, quia non intelligit quod dicit, nec Scripturas intelligit quas exponere praesumit. Ergo si praelatus ei injungat ut taceat, tenetur tacere; et si non tacet, mortaliter peccat. Unde, si sub poena excommunicationis prohibet ei predicare, si praedicet, sententiae excommunicationis subjacet. Quare, isti Waldenses qui contra praeceptum domini papae predicant, imo contra totam Ecclesiam, huic sententiae sujacent » (*Ench.*, p. 106).

(22) Cf. A. Dondaine, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare,* in « Archivium Fratrum Praedicatorum », XXIX, 1959, p. 262 e 273-274.

(23) Cf. infra nota 14.

(24) Decretale di Verona cit.: « sub specie pietatis virtutem eius... denegantes » (*Ench.*, p. 51).

(25) Goffredo d'Auxerre, *Super Apocalypsim:* « ...personae contemptibiles et prorsus indignae, praedicationis officium usurpantes aut penitus aut pene sine litteris, sed

stessa accusa sarà formulata qualche anno più tardi da Gioacchino da Fiore: i Lionesi — egli scrive in una sua opera esegetico-profetica sugli articoli della fede —, volendo predicare privi di dottrina, di grazia e di missione, sono colpevoli di adulterare la Parola di Dio e, « sotto l'aspetto della santità » (26), organizzano delle conventicole sataniche. Alano da Lilla, che è contemporaneo di Gioacchino, comincia il suo discorso sui Valdesi accusandoli di fingersi giusti, mentre non sono altro che lupi travestiti da pecore. Anche lui, come la decretale veronese, cita la seconda lettera di Paolo a Timoteo attribuendo ai Valdesi primitivi tutti i difetti enumerati nel capitolo terzo, dall'egoismo all'avarizia, dall'ingratitudine all'intemperanza, dall'orgoglio alle bestemmie, « amanti del piacere più che di Dio e aventi l'apparenza della pietà pur rinnegandone quel che ne fa la forza » (27). Quest'ultima accusa, Alano la commenta aggiungendo che « esteriormente pretendono di essere pii, ma internamente sono come dei lupi rapaci » (28). L'inglese Walter Map ci ha tracciato uno dei quadri più belli del tenore di vita dei Valdesi primitivi: « Essi non hanno dimora fissa, se ne vanno a due a due, a piedi nudi, vestiti di ruvido panno, non possedendo nulla ma avendo tutto in comune come gli apostoli, seguendo nudi un Cristo nudo »; ma l'ultima pennellata si tinge di un'amara profezia: « I loro inizi sono ispirati alla più grande umiltà ma, se li lasciamo fare, ci butteranno presto fuori » (29). Il grammatico Ebrardo di Béthune è più sferzante: non contento di qualificare i Valdesi ad un tempo come oziosi, ipocriti, curiosi, pigri e orgogliosi, è convinto che la loro povertà e la loro santità non sono che apparenti, peggio essi confondono la povertà materiale con quella spirituale. Il suo discorso è di una attualità sconcertante: « Molti sono poveri che non lo sono in spirito, poiché sono cupidi, e molti sono ricchi di pecunia che sono poveri in spirito, come lo erano Abramo e Giobbe. Di fatto non è il denaro che condanna l'uomo, ma la cupidità e l'avarizia » (30).

---

potius sine spiritu..., circuierunt urbes et viculos sub praetextu paupertatis et praedicationis obtentu, impudenter panibus alienis sine labore manuum victitantes » (*Ench.*, p. 46).

(26) Gioacchino da Fiore, *De articulis fidei:* « ...merito anathematizat Ecclesia lugdunenses hereticos, qui indifferenter et indiscrete, tam viri quam mulieres, sine doctrina, sine gratia, sine ordine, non tam annuntiant quam adulterant verbum Dei, et in specie sanctitatis faciunt conventicula Sathane » (*Ench.*, p. 100).

(27) Alano cit.: « Sunt quidam haeretici qui se justos esse fingunt, cum sint lupi veste ovina induti... De his haereticis ait... Apostolus in Epistola secunda ad Timotheum: "...voluptatum amatores magis quam Dei, habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes » (*Ench.*, pp. 103-104).

(28) Ibid.: « ...extrinsecus religionem praetendunt, intrinsecus autem sunt lupi rapaces », cf. Matt. 7: 15 (*Ench.*, p. 105).

(29) Walter Map, *De nugis curialium:* « Hii certa nusquam habent domicilia, bini et bini circueunt nudipedes, laneis induti, nihil habentes, omnia sibi communia tanquam apostoli, nudi nudum Christum sequentes. Humillimo nunc incipiunt modo, quod pedem inferre nequeunt, quos si admiserimus expellentur » (*Ench.*, p. 123).

(30) Ebrardo di Béthune, *Antihaeresis liber:* « Sed forsitan gloriamini in eo quod legitis *Beati pauperes spiritu.* Sed multi sunt pauperes, qui pauperes non sunt in spiri-

Infine, la tradizione inquisitoriale rappresentata all'ultimo scalino da Bernardo Gui insiste sulla presunzione dei Valdesi — come abbiamo visto all'inizio di questa comunicazione — di proclamarsi gli imitatori e i successori degli apostoli « con una falsa professione di povertà e sotto l'immagine finta della santità » (31).

Falsità, finzione, ecco le parole d'ordine di tutti i polemisti che vengono ripetute da una fonte all'altra, con una pesante monotonia di toni accusatori. Lo stesso Bernardo Gui adopererà più o meno le stesse espressioni a proposito degli Apostolici, quando scriverà che Gerardo Segalelli inculcava la sua dottrina « sotto l'immagine di una finta e menzognera santità » (32). È anche ciò che dice l'inquisitore tedesco Davide d'Augsburg quando osserva che la loro presunzione orgogliosa di predicare, i Poveri di Lione la mascherano di santità (33). Che si tratti di una *pietà* finta e senza vigore (decretale di Verona e Alano da Lilla), del pretesto della *povertà* (Goffredo d'Auxerre, Ebrardo di Béthune e Stefano di Borbone), o della maschera della *giustizia* (Alano da Lilla), della *santità* (Gioacchino da Fiore, Ebrardo di Béthune, Stefano di Borbone e Davide d'Augsburg) o dell'*umiltà* (Map), è sempre la stessa accusa di falsità che domina l'attenzione dei polemisti e anche degli inquisitori: i Poveri di Lione sono dei falsi poveri e dei falsi umilii e per conseguenza furono giustamente condannati dal Concilio di Verona. Quest'ultimo non si lasciò gabbare dalle loro parvenze esteriori di giustizia e di santità e dalla loro finta povertà o umiltà, che non potevano a loro volta mascherare la loro imperdonabile presunzione di predicare senza la debita autorizzazione. Disubbidienti ai prelati e ricalcitranti (*pertinaces*) in tale disubbidienza, i Valdesi primitivi sono ormai fuori della Chiesa. Anche se la decretale — per pura ipotesi — non aveva inteso colpirli nominativamente, essi cadevano ugualmente sotto l'anatema conciliare sia perché predicatori non autorizzati, sia perché già scomunicati dall'arcivescovo di Lione.

Giovanni Gonnet

tu, quia cupidi sunt. Multi autem divites pecunia, qui pauperes sunt spiritu, sicut Abraham, Job. Pecunia enim non damnat hominem, imo cupiditas et avaritia » (*Ench.*, p. 146).

(31) Riccardo di Poitiers cit.: « falsa paupertatis professione et ficta sanctitatis imagine » (*Ench.* p. 166). Cf. infra nota 1.

(32) Bernardo Gui, *Le manuel de l'inquisiteur*, ed. Mollat, t. II, Paris 1927, p. 66 seg.

(33) Davide d'Augsbourg, *Tractatus de inquisitione hereticorum*, ed. Preger, München 1878, p. 205-206.

Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III

È stata di recente attirata l'attenzione degli studiosi sul particolare significato che la decretale *Vergentis* di Innocenzo III — indirizzata al clero e al popolo di Viterbo il 25 marzo 1199 ed entrata a far parte del *Liber Extra*, libro V, tit. vii, cap. X — avrebbe assunto nel contesto del pensiero teocratico del grande pontefice, di cui la *Vergentis*, appunto, partendo dal caso specifico della repressione dell'eresia, manifestatasi con eccezionale virulenza nel Viterbese, sarebbe stata l'espressione più consapevole e netta di un'ideologia monarchica, per l'assimilazione esplicita del pontefice al sovrano temporale, in quanto, come quest'ultimo nell'occasione di attentato o congiura contro la sua persona, sarebbe stato coinvolto, dall'eresia e dagli eretici e dai loro fautori, in un vero e proprio *crimen lesae maiestatis*. Nella repressione del dissenso ereticale, quindi, si sarebbe colta l'occasione per una affermazione monarchica del potere papale, non solo ad un livello per così dire « tradizionale » ma con un'esaltazione tanto più accentuata quanto più l'identità Cristo = papa che sarebbe stata invocata per l'applicazione del *crimen lesae* veniva a « divinizzare » — per così dire — la maestà del pontefice romano. Ed infatti anche studiosi che non si sono — come invece hanno fatto Walter Ullmann o il nostro Vito Piergiovanni — interessati specificamente degli aspetti canonistici del *crimen lesae*, come Mario Sbriccoli nel suo recentissimo lavoro sul *Problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, hanno facilmente compiuto il trapasso lessicale-concettuale dell'espressione *aeterna maiestas* a *divina maiestas:* dall'espressione, cioè, contenuta nel testo della *Vergentis* e che è correlativa a *temporalis maiestas*, ad un'altra che contiene una qualificazione che non solo non si riscontra nel testo della decretale, ma che appare piuttosto propria di un'elaborazione canonistica posteriore a quella dei tempi innocenziani (1). Ma non af-

(1) Il testo della *Vergentis* si legge, nella forma che ha all'interno del corpus delle lettere di Innocenzo III, in *P.L.*, CCXIV, coll. 537-539 (=Innocentii III... epistolarum liber II, n. 1); nella forma tradita dal *Liber Extra*, l. V, tit. vii, cap. X, in *Corpus Iuris Canonici*, a cura di E. Friedberg, II, coll. 782-783; relativamente ai pro-

fronteremo per ora la questione; noteremo invece che, per quanto divergano nella valutazione complessiva della decretale, l'Ullmann e il Piergiovanni vi abbiano visto in maniera esclusiva l'aspetto politico-monarchico: l'uno, l'Ullmann, come ovvia conseguenza di una concezione « pietrina », di natura teologico-politica, estesa alla sovranità; tanto ovvia che l'Ullmann con una di quelle osservazioni anodine che sono il segno di una sostanziale insensibilità storica ha potuto addirittura affermare: « It is certainly strange that this development did not take place before Innocent III, especially when due regard is had to the elaboration of the monarchical status of the pope himself in the preceding period » (2). L'altro, il Piergiovanni, con diverso equilibrio ed analisi, vedendo nella decretale l'espressione di « pressanti esigenze di giustificazione teorica di una politica di potenza temporale in quanto le eresie, ponendo in serio pericolo il monopolio ideologico della Chiesa, ne condizionano l'ascesa politica » (3).

Il carattere ideologizzante della *Vergentis* appare al Piergiovanni tanto più evidente in quanto nell'esame retrospettivo della decretistica che egli compie sul *crimen lesae* — da Graziano a Uguccione — egli non ha modo di cogliere alcuna « premessa » per l'estensione contenuta nella *Vergentis* dalla procedura eccezionale, mutuata dalla tradizione del diritto romano, alla pena eccezionale che, mutuata anche essa dalla romanistica, almeno per quel che concerne la confisca dei beni agli eredi, è addirittura in contrasto con l'*equitas* canonica. Non ci preme — almeno per ora — entrare nel merito della valutazione generale: vogliamo però avanzare una riserva di carattere metodologico che — se plausibile — potrebbe modificare sensibilmente una prospettiva « a spigoli vivi » che contraddistingue i lavori dei due studiosi. La riserva metodologica riguarda un punto ben preciso: e cioè il fatto che nell'ottica dell'Ullmann il punto di vista è quello della « continuità » del tema discendente del potere nel pensiero dei papi: una continuità che anche in altri scritti dello studioso

blemi del testo di fondamentale importanza il saggio di O. HAGENEDER, *Studien zur Dekretale « Vergentis » (X. V, 7, 10)*, in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abteilung*, LXXX (1963), pp. 138-173. Tra gli studi più recenti — ai quali si farà riferimento in questa comunicazione — si vedano: H. MAISONNEUVE, *Le droit romain et la doctrine inquisitoriale*, in *Etudes d'histoire de droit canonique dédiées à G. Le Bras*, II, Paris 1965, pp. 931-942; W. ULLMANN, *The significance of Innocent III's decretal « Vergentis »*, *ibidem*, I, pp. 729-741; V. PIERGIOVANNI, *La lesa maestà nella canonistica fino ad Uguccione* in *Materiali per una storia della cultura giuridica*. raccolti da G. Tarello. II, Bologna 1972. pp. 55-88. Da tener presenti anche le considerazioni di R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Studi sulle eresie del secolo XII*. 2ª edizione accresciuta, Roma 1975, pp. 19-38: di G. MICCOLI, *La repressione antiereticale*, in *Storia d'Italia* (Einaudi), II, 1: *La storia religiosa*. Torino 1974, pp. 674 sgg. Si è costantemente tenuta presente anche l'opera di M. SBRICCOLI. *Crimen lesae maiestatis* (=*Per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2), Milano 1974. *passim*. Quanto alle differenze testuali. si veda appresso.

(2) Ullmann. art. cit., p. 739, n. 41.

(3) Piergiovanni, art. cit., p. 88.

inglese ha il proprio termine di partenza in Leone Magno; l'eresia, come fatto storico puntuale, con tutte le implicazioni che volta a volta viene ad assumere proprio per un sistema che è ad un tempo quello del potere politico religioso e quello della normativa organica che faticosamente dalla seconda metà del sec. XI si vien costruendo in mezzo a mille contraddizioni e aporie, non entra quasi per nulla nella valutazione dell'Ullmann (4). Per l'altro verso, l'attenta analisi della casistica del *crimen lesae* nella canonistica compiuta dal Piergiovanni, per approdare al testo della *Vergentis* che appare sostanzialmente distaccato da quella casistica, rimane tutta all'interno di una dimensione di procedure privilegiate, più che di normativa antiereticale: la canonistica tradizionale aveva — assai prima di Graziano — dovuto affrontare il problema delle procedure di accusa al clero sospetto di eresia e, se non era venuto fuori, dalle Pseudo-isidoriane in poi, un vero e proprio diritto eccettuativo, ciò appunto era stato di ostacolo alla canonistica, presa in considerazione dal Piergiovanni, all'assunzione grazianea delle costituzioni di Arcadio e Onorio o della *Lex Julia* (5). Fu solo dopo la *Vergentis* che la canonistica affrontò il problema delle pene — non solo delle procedure — da comminare agli eretici senza distinzione di *ordo*, ecclesiastico o laico che fosse. Ma è lecito — ci permettiamo di chiedere — affermare come fa, tra gli altri, lo stesso Maisonneuve, che la *Vergentis* abbia fondato — in parallelo con una sorta di Ragion di stato (quella per intenderci del diritto romano) — una Ragione di *Ecclesia* (usiamo a ragion veduta il vocabolo latino)? (6). E ciò soprattutto nella considezione che la *Vergentis* fu assunta dalle costituzioni di Federico II, cui — ben più frequentemente che non al testo innocenziano — rimandano anche manuali inquisitoriali quali la *Practica Inquisitionis*

(4) Basterà rinviare a O. Capitani, *A proposito di un libro recente di W. Ullmann*, in *Studi Medievali*, s. 3. III, 2 (1962), pp. 297 sgg.; F. Oakley, *Celestial Hierarchies revisited: W. Ullmann's vision of Medieval Politics*, in *Past and Present*, 60 (1973), pp. 3-48.

(5) Tutto il lavoro del Piergiovanni — sulla base anche di materiale inedito — porta alla conclusione che « si riscontra una utilizzazione limitata e parsimoniosa del concetto di lesa maestà e si deve ancora mettere in rilievo come generalmente i canonisti non sembrino affatto propensi ad accettare completamente la logica della normativa civile di tale reato » (p. 87). Sul peso delle cautele procedurali nei riguardi del clero, anche in epoca postcarolingia, rimandiamo al nostro saggio *La figura del vescovo in alcune collezioni canoniche della seconda metà del sec. XI*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*, Padova 1964, pp. 161-191. Per i testi imperiali in Graziano, cfr. C. VI, c. xxii (=*Corpus Iuris Canonici*... cit., I, col.. 560); i testi imperiali in C. IX, 8, 5 (=*ad legem Iuliam maiestatis* = *Corpus Iuris Civilis*, II, rec. P. Krüger, ed. ster. an. 1970, p. 373) e, in genere per le relazioni tra diritto romano e diritto canonico in materia di eresia, Maisonneuve, art. cit., pp. 932-933.

(6) Maisonneuve, art. cit., p. 933: « La notion de majesté se trouve ainsi transposée: elle passe du plan des choses temporelles au plan des choses spirituelles; disons plutôt qu'elle est assumée par l'Eglise, voire sacralisée par elle. De même qu'il y a une 'Raison d'Etat', il y aurait une 'Raison d'Eglise'... ». Ma non si tratta di invocare, almeno nell'ambito del pensiero e delle intenzioni innocenziane, un parallelismo che avrebbe minato alla base il senso profondamente unitario dell'ecclesiologia di Innocenzo III!

di B. Guy o quello — assai importante recentemente edito da un nostro giovane e valoroso allievo, il dott. Lorenzo Paolini — e cioè il *De officio inquisitions* di Bologna? (7).

Occorre ristabilire tutta una serie di riferimenti e di *auctoritates*. Intanto deve essere affermato — contro le illazioni dell'Ullmann — che non c'è alcuna possibilità di identificare l'appello alla casistica del *crimen lesae maiestatis* con posizioni « teoriche » di altri pontefici: anche lo studio di Othmar Hageneder sullo *ius depositionis principum* ha riconosciuto — sia pure indirettamente — questa assoluta originalità di atteggiamento: la posizione storiografica dell'Ullmann ha — tra gli altri elementi di improbabilità — il grave difetto di non valutare il significato storico e la rilevanza notevolissima che, sullo scorcio del sec. XII, ebbero tutte le manifestazioni ereticali: da quelle di più antica definizione come quelle di natura dualistica alle altre, più dichiaratamente impegnate sul terreno della *paupertas*, indipendentemente da ogni considerazione che si sia fatta e si possa continuare a fare circa il carattere originario del Valdismo (8). È un fatto che — ed è stato notato giustamente dal Gonnet — gli anni successivi al 1190 vedono un accentuarsi degli interventi del potere — non importa se laico o ecclesiastico: si badi bene!!! — contro tutte le specie di eretici, con una crescita della menzione dei Valdesi. Non pensiamo minimamente di dedurre che l'identificazione dei Valdesi come eretici che si opera in questi anni basti da sola a spiegare questa attività antiereticale: vogliamo solo constatare una circostanza. E sempre sul piano meramente constatativo, non si può dimenticare che in uno dei primi documenti pubblici in cui compaia il nome di Valdesi *sive Insabbatati*, e precisamente l'editto di Alfonso II di Aragona del 1192 — ripetuto dal concilio di Lerida del 1194 e da quello di Gerona, sotto Pietro II, nel 1197 — viene invocata esplicitamente l'equazione dell'eresia con il *crimen lesae maiestatis* per coloro che diano ricetto o udienza ai Valdesi stessi o ad altri eretici:

« Si quis igitur ab hac die... praedictos Valdenses et Insabbatatos aliosve hereticos... in domibus suis recipere, vel eorum... praedica-

---

(7) Per la *Practica Inquisitionis* di B. Guy, cfr. *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis*, auctore Bernardo Guidonis, a cura di C. Douais, Paris 1886, *Index analyticus*, sub voce *Fridericus II imperator*, p. 368; per il *De officio Inquisitionis*, cfr. L. Paolini, *Il « De officio Inquisitionis ». La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, Bologna 1976, p. 160 sub voce *Federico II* e p. 155, sub voce *Commissi nobis*.

(8) Per i caratteri originari del Valdismo e per le polemiche relative, accesesi in questi anni tra gli studiosi di eresiologia, rimandiamo alle indicazioni bibliografiche aggiornate di R. Manselli, *Il valdismo originario*, in *Studi sulle eresie*... cit., pp. 111-125 (spec. pp. 124-125). Per l'avvio della polemica sui caratteri del Valdismo originario, è, comunque, da tener presente J. Gonnet, *La figure et l'oeuvre de Vaudès dans la tradition historique et selon les dernières recherches*, in *Vaudois languedociens et Pauvres catholiques* (=Cahiers de Fanjeaux 2), Toulouse 1967, pp. 87-142; v. anche Hageneder, *Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, I (1963), pp. 53-95.

tionem... audire etc. etc. indignationem Omnipotentis Dei et nostram se noverit incurrisse, bonisque suis absque appellationis remedio confiscandis se tamquam reum criminis lesae maiestatis puniendum » (9). Ora si badi che un sovrano temporale — non diremo intenzionalmente laico — istituisce un parallelismo perfetto tra l'*indignatio Omnipotentis Dei* e la propria *indignatio* e purtuttavia è consapevole della difficoltà di trasferire automaticamente la pena — non la procedura, ripetiamo col Piergiovanni, ma soprattutto con Graziano — per i rei di lesa maestà agli eretici e ai loro fautori e ricorre ad una locuzione che evidentemente non è solo propria della canonistica preinnocenziana (10). Ciò vale a dire che indipendentemente dalla sede di diritto civile o di diritto canonico si avverte la difficoltà tecnica di una identificazione degli eretici con i rei di lesa maestà e d'altra parte questa identificazione sussiste a livello di analogia: tecnicamente — proprio perché siamo in ambito penalistico, per dirla con lo Sbriccoli — è estremamente difficile invocare un'analogia, almeno nell'ambito romanistico (11). Nella tradizione immediatamente precedente la decretale *Vergentis*, del resto, partendo dall'altra decretale di Lucio III, *Ad abolendam* (4/XI/1184) testo fondamentale della normativa pontificia antiereticale — e testo che ribadisce la piena collaborazione di Papato ed Impero o, meglio ancora, di Impero e Papato nell'ambito della repressione della devianza religiosa — non vi è alcun cenno all'analogia tra *crimen lesae* ed eresia: ma vi è un rinvio ad alcune *legitimae sanctiones*, che merita un'esegesi, trattandosi di

(9) Cfr. G. Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium*, I, Torre Pellice 1958, pp. 91-93 e spec. p. 92. Per il testo del Concilio di Gerona (1197), cfr. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XXII, rist. anast. Graz, coll. 673-676; per gli altri concili, si rimanda all'utile antologia di testi relativi ai Valdesi curata dallo stesso Gonnet, citata più in alto in questa stessa nota.

(10) Ci riferiamo a V. Piergiovanni, art. cit., p. 59: « La stessa terminologia con cui si è soliti richiamarla si avvale normalmente di espressioni come 'exemplo', 'ad instar criminis lesae maiestatis', per evocare un modello a cui ci si accosta soprattutto processualmente, ma con il quale non ci identifica sostanzialmente. Il contenuto politico e giuridico del concetto di maestà è ancora estraneo alla Chiesa ed al diritto canonico ». Per Graziano, cfr. loc. cit. a n. 5, « Porro symoniae accusatio ad instar lesae maiestatis procedere debet... », che è un *dictum* di Graziano. Sull'importanza della simonia come causa di eccezione per accusare il clero da parte degli ordini inferiori del clero stesso e da parte dei laici, rimandiamo ancora a O. Capitani, *La figura del vescovo*, cit., passim; Id., *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana*, Spoleto 1966, pp. 28-51. E sull'uso di *indignatio* nell'ambito della romanistica (ad es. in *Novellae*, LXXVII, 2 - *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, a cura di R. Schoell, ed. cit., p. 383, sia per l'*Authenticum*, sia per l'*Epitome Iuliani*) si veda oltre.

(11) Rimandiamo alle considerazioni iniziali del lavoro citato del Piergiovanni, pp. 57-59 che, nel sottolineare il « tecnicismo » dei canonisti postgrazianei e preinnocenziani, esalta il momento politico dell'intervento di Innocenzo III, laddove lo Sbriccoli, riconducendo tutta la problematica del *crimen lesae* — inteso nella sua accezione più dilatata, civile ed ecclesiastica — al telaio ideologico dell'esercizio e della sublimazione del potere, comunque considerato, accomuna in un unico giudizio di « condanna » il « potere » medesimo e l'apparato della « intellighenzia » del sistema. Crediamo di poter proporre — in questa comunicazione — una prospettiva storica alternativa sia all'una sia all'altra impostazione.

espressione che ritroveremo anche nella *Vergentis* (12). Diciamo subito che è da escludere che le due espressioni rimandino alla stessa *auctoritas:* che è certamente *auctoritas* civilistica, come indica quel *legitimae sanctiones;* e poiché il rinvio alle *legitimae sanctiones* contenuto nella *Vergentis* è stato riconosciuto da tutti gli studiosi nella costituzione di Arcadio e Onorio entrata a far parte del C. IX, viii, 5, *Quisquis cum militibus* (nel capitolo *ad Legem Iuliam maiestatis*), le *legitimae sanctiones* della *Ad abolendam* non sono la costituzione or ora ricordata. L'assenza di analogia con il reato di lesa maestà dipende dalla scelta di una fonte precisa, di una fonte civilistica, cioè, che preveda — come ricorda la decretale di Lucio III — la destinazione dei beni alle Chiese presso le quali officiavano i clerici condannati per eresia (13). Ma qual'è questa *auctoritas* civilistica?

È da sottolineare — prima ancora di dare una risposta — che non si può in alcun modo credere che ai tempi di Lucio III non si fosse al corrente della possibilità di invocare l'analogia per gli ere-

---

(12) Per il testo della *Ad abolendam* si veda il *Liber Extra,* l. V, tit. vii, cap. IX (=ed. cit., coll. 780-782); ecco in testi affrontati i passi della *Ad abolendam* e della *Vergentis* in cui si fa riferimento a *legitimae sanctiones* nei riguardi degli eretici:

. . . .

Qui vero inventi fuerint sola *ecclesiae* suspicione notabiles, nisi ad arbitrium episcopi iuxta considerationem suspicionis qualitatemque personae propriam innocentiam congrua purgatione monstraverint, simili sententiae subiacebunt. Illos quoque, qui post abiurationem erroris, vel. postquam se, ut diximus, proprii antistitis examinatione purgaverint, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari iudicio sine ulla penitus audientia decernimus relinquendos, *bonis damnatorum clericorum ecclesiis, quibus deserviebant, secundum sanctiones legitimas applicandis.....*
(ed. cit., col. 781, *Ad abolendam*)

Nec ad eos bona eorum ulterius revertantur, nisi eis ad cor revertentibus et abnegantibus haereticorum consortium, misereri aliquis voluerit, ut temporalis saltem poena corripiat quem spiritualis non corrigit disciplina. Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis lesae maiestatis punitis capite, bona confiscentur eorum.....

(ed. cit., col. 785, *Vergentis*)

In proposito, cfr. Maisonneuve, art. cit., pp. 932-933: « La référence n'est pas donnée; mais il est facile de la retrouver dans le *Corpus Juris Civilis.* Il s'agit notamment de la Constitution *Quisquis* d'Honorius et d'Arcadius, partiellement reproduite dans le *Décret* de Gratien... Les deux textes se ressemblent, non seulement dans leur teneur, mais encore dans leur termes mêmes. Il s'agit encore de la Constitution *Manichaeos* d'Arcadius, Honorius et Théodose II, et *Ariani* de Théodose II et de Valentinien III... d'après lesquelles l'hérésie est considérée comme un « crime public », c'est-à-dire comme un crime de lèse-majesté... et les hérétiques punis de l'exil et de la confiscation des biens, voire du dernier supplice, suivant la version justinienne de *Ariani.....* ». Il commento del Maisonneuve è, naturalmente, riferito alla *Vergentis.*

(13) Non sembra che su questo aspetto si siano soffermati gli studiosi testé citati; si noti, in ogni caso, che il testo della lettera di Lucio III — non della decretale: cfr. n. 12, parte in corsivo! — fa riferimento alla confisca dei beni a favore delle chiese. Nel testo della decretale della *Ad abolendam* (ed. Friedberg, cit.), non è riportato il passo della lettera. Per l'importanza della *Ad abolendam,* cfr. Hageneder, art. cit., pp. 146-147.

tici con i colpevoli di lesa maestà: e ciò sulla base appunto di costituzioni imperiali, come dimostrano sia il ricordo in Graziano della costituzione *Si quemquam* di Leone (C. I, iii, 30), in cui la simonia è giudicata reato « ad instar publici criminis et lesae maiestatis », sia tutta la decretistica analizzata dal Piergiovanni. Il silenzio sul *crimen lesae* nella *Ad abolendam* ci sembra decisamente voluto e l'unica *constitutio* imperiale che in qualche modo possa attagliarsi al testo della decretale è la *Cuncti haeretici* (C.I, v. 3) di Arcadio e Onorio, del 396, immediatamente precedente, per l'anno, la *Quisquis cum militibus*. Ma la *Cuncti haeretici* non fa distinzione tra eretici laici ed eretici che siano per lo meno stati clerici, limitandosi a dire che i « loca » e le « aedes » degli eretici siano « ecclesiae catholicae vindicandis »: mentre la *Ad abolendam* prevede solo il caso dei *clerici relapsi* in eresia e per loro soltanto è esplicita (15). Come dire che questa decretale, che per l'Hageneder si colloca nella linea della *Vergentis* (16), si muove ancora sostanzialmente nella dimensione del diritto eccettuativo per gli ecclesiastici: e quanto all'aggiunta finale della dichiarazione di infamia e conseguente allontanamento dai pubblici uffici e dalla capacità di testimoniare per i fautori degli eretici, si dovrà osservare che già nel 1179 Alessandro III, nel terzo concilio lateranense (decr. *Sicut ait beatus Leo* X. V, vii, 8), aveva dichiarato anatematizzati i fautori o ricettatori di eretici, sì che per essi Lucio III poteva ben prevedere una nota di infamia (17).

E finalmente se è vero che nell'*Ad abolendam* è previsto che « comites, barones, rectores et consules » che si oppongano alla persecuzione degli eretici siano destituiti e le città private della possibilità di commerciare — un fatto che non ha riscontro in altre normative precedenti contro gli eretici — è chiaro che per questo caso il testo della *Ad abolendam* esprime la volontà non solo del papa, ma anche e soprattutto dell'imperatore.

---

(14) Citiamo il testo della *Cuncti haeretici*, che ci pare più prossimo alla *Ad abolendam:* Cuncti haeretici procul dubio noverint omnia sibi loca adimenda esse, sive sub ecclesiarum nomine teneantur, sive diaconica appellantur vel etiam decanica, sive in privatis domibus vel locis huiusmodi coetibus copiam praebere videantur: his locis privatis ecclesiae catholicae vindicandis... (*Codex Justinianus*, ed. cit., p. 51). Per il testo della *Quisquis cum militibus* (=C. IX, viii, 5), v. *ibidem*, p. 373.

(15) Cfr. n. 12, per il testo della *Ad abolendam*.

(16) Loc. cit.

(17) Per la decretale di Alessandro III, cfr. *Liber Extra*, l. V. tit. vii, cap. VIII, ed. Friedberg, cit., coll. 779-780:

Sicut ait beatus Leo *licet ecclesiastica disciplina, sacerdotali contenta iudicio, cruentas effugiat ultiones: catholicorum tamen principum constitutionibus adiuvatur, ut saepe quaerant homines* salutare remedium, dum corporale metuerint super se supplicium evenire..... et defensores et receptatores eorum anathemati subiacere et sub anathemate prohibemus, ne quis eos in domo vel in terra tenere.....

Per la decretale *Ad abolendam* (loc. cit. a n. 12), si ponga mente a questo passo: Omnes etiam fautores haereticorum tanquam perpetua infamia condemnatos, ab advocatione et testimonio et aliis publicis officiis decernimus repellendos...

Si tratta di un passo che non è entrato a far parte del testo che è stato raccolto nel *Liber Extra*. Per l'infamia, cfr. Piergiovanni, art. cit. pp. 59 ss.

Perché allora l'assenza dell'analogia con il *crimen lesae maiestatis?* L'unica risposta plausibile ci sembra essere quella della presenza al Concilio di Verona dell'imperatore, Federico I: l'invocare il reato di lesa maestà non avrebbe avuto senso, se compiuto dal papa, quando era presente l'imperatore.

Basterebbe a provarlo al di là di ogni ragionevole dubbio l'affermazione — contenuta nel testo della *Ad Abolendam*, si badi, non nella redazione di Raimondo di Peñafort — che i « barones, comites » etc. etc. dovranno uniformarsi « iuxta officium et posse suum » agli « ecclesiastica simul et imperialia statuta circa ea » (18). Ora va osservato che la circostanza che di lì a pochi anni — come abbiamo già ricordato — Alfonso II di Aragona, nel 1192, prima ancora che nel concilio di Lerida, del 1194, come sembra limitare lo Hageneder, invocasse, per i fautori dei Valdesi — i fautori, si badi bene come avverrà nella *Vergentis* — una serie di punizioni previste per i rei di lesa maestà, sta a dimostrare che non l'assunzione unilaterale di elementi del diritto romano da parte di questo o quel pontefice, ma una convergenza normativa si andava stabilendo — nel caso specifico degli eretici, e degli eretici Valdesi in modo peculiare — tra le disposizioni che l'autorità in quanto tale (senza distinzione di laico ed ecclesiastico), andava prendendo (19). E ce ne convinceremo ulteriormente se faremo attenzione ancora ad un testo proveniente dalla Spagna, la conferma cioè dei provvedimenti presi da Alfonso II nel 1192 e nel 1194, da parte di Pietro II d'Aragona, suo figlio, nel concilio di Gerona del 1197. Vi è infatti esplicitamente prevista una sanzione nei riguardi di quei funzionari pubblici che si fossero mostrati tiepidi o trasgressori delle disposizioni regie contro gli eretici e i loro fautori, considerati alla stregua di rei di lesa maestà: ritornano le parole di Alfonso. Orbene queste sanzioni accomunano i pubblici ufficiali « desides, transgressores vel contemptores circa mandatum » agli eretici stessi e ai loro fautori: « bonorum omnium confiscatione procul dubio mulctabuntur et eadem pena corporali qua nefarii plectentur » (20).

---

(18) Loc. cit.: *studebunt* bona fide iuxta officium et posse suum *ecclesiastica simul et imperialia statuta circa ea quae diximus exsecutioni mandare.* Cfr. anche Hageneder, art. cit., p. 147.

(19) Cfr. Hageneder, art. cit., pp. 147-148, che rimanda agli atti del concilio di Lerida del 1194, sui quali si veda — oltre che per il testo degli atti del concilio del 1192 — G. Gonnet, *Enchiridion* cit., loc. cit.; si ponga mente a queste parole di Alfonso II:

...et omnes alios hereticos, quorum non est numerus, a sancta Ecclesia anathematizatos, ab omni Regno nostro et potestativo, tamquam inimicos Crucis Christi, Christianae religionis violatores, nostros et Regni publicos hostes, exire ac fugere praecipimus. Parole, queste, dove il collegamento tra fatto ereticale e repressione da parte dell'autorità in quanto tale è chiarissimo. Forse, anche più chiaro di quanto non apparirà nella *Vergentis*, perché la connessione tra eresia e *crimen lesae maiestatis* è la logica conseguenza dell'affermazione contenuta nell'arenga dell'editto stesso: Quoniam Deus populo suo nos praeesse voluit... (Gonnet, op. cit., p. 92).

(20) Cfr. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, cit., vol. cit., col. 675; è spontaneo il richiamo di un passo della *Ad Abolendam:*

L'analogia di queste formule con quelle che si trovano nella *Ad abolendam* e, soprattutto, nella *Vergentis* ha addirittura fatto pensare ad un intervento di persone di Curia; lo Hageneder — che ha individuato « indubitabilmente », come afferma, nelle parole dell'editto di Alfonso che vanno da « *indignationem Omnipotentis Dei et nostram* » a « *puniendum* » un'influenza dello stile dei documenti pontifici — ha ipotizzato che questo intervento fosse rappresentato dal cardinale diacono Gregorio di S. Angelo, già inviato come legato pontificio nel 1194 presso la corte del re d'Aragona e, successivamente, sottoscrittore sino al 1202, di numerose bolle di Innocenzo III: ma comunque si voglia accettare questa ipotesi, essa non fa che sottolineare il carattere « comune » che veniva assumendo — anche nella configurazione del reato — la lotta all'eresia. Nella fattispecie, la cosa è tanto più vera, in quanto — senza voler con questo arrivare all'identificazione di una fonte precisa — noi possiamo trovare nell'*Epitome Juliani* Nov. LXXVII *Ut non luxurietur*, per i casi di magistrati che disattendano il dovere di perseguire i bestemmiatori e gli spregiatori della religione l'espressione giustinianea (è presente anche nell'Autentico) « primum quidem Dei iudicio obnoxius erit, deinde autem nostram quoque indignationem subibit » (21). Per dire che sembra sempre più difficile pensare alla *Vergentis* come a Minerva armata uscita dal cervello di Giove. Certo la *Vergentis* ha caratteri di peculiarità, come noi stessi abbiamo indicato all'inizio: ma che non crediamo vadano riconosciuti precipuamente, se non esclusivamente, nella presunta *usurpatio* del *crimen lesae* o in una « personalizzazione » ulteriore della maestà del pontefice romano, epitome egli stesso della Chiesa e della *Christianitas*. La *Vergentis* ha un carattere spiccato perché è — se non ci inganniamo — uno dei momenti più significativi del processo di costruzione del sistema della società medioevale in senso unitario. Perciò, crediamo, la opposizione Raison d'Etat - Raison d'Eglise del Maisonneuve, in una coscienza sistematica e profondamente monistica qual'è quella di Innocenzo III, non sembra accettabile. E dovrebbe bastare qualche puntuale esegesi al testo della *Vergentis*. E cominciamo dall'arenga.

In tutto il *Liber Extra*, in tutto il *Sextus* o nelle *Clementinae*, nelle *Extravagantes* di Giovanni XXII o *Communes* non c'è altra decretale che abbia un'arenga così carica di senso profetico: poiché sarà bene notare — e generalmente non lo si è fatto — che quel-

---

...ut, si quis de ordine episcoporum in his negligens fuerit vel desidiosus inventus, per triennale spatium ab episcopali habeatur dignitate et administratione suspensus... (passo della decretale non accolto nel *Liber Extra*).

(21) Cfr. Hageneder, art. cit., p. 148; per l'attività di Gregorio di S. Angelo v. Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, II, p. 577; A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, I, p. 465. Per la Nov. *Ut non luxurietur* — di cui già a n. 10 — v. *Corpus Iuris Civilis*, III, cit., Nov. LXXVII. 2:

Et ipse enim gloriosissimus praefectus si invenerit quosdam tale aliquid delinquentes et vindictam in eos non intulerit secundum nostras leges, primum quidem obligatus erit dei iudicio, post haec autem et nostram indignationem sustinere.

l'arenga riprende il tema del *mundus senescens* (*Vergentis in senium saeculi corruptelam non solum sapiunt elementa corrupta*), un tema, come rilevava assai acutamente alcuni anni fa Giovanni Miccoli, indicativo della necessità del massimo impegno pastorale da parte di chi sorveglia gli « operarios vineae Domini circa undecimam horam » (22), un tema, aggiungiamo, che si ritrova espresso quasi con le stesse parole in altra lettera di Innocenzo III, quella inviata al vescovo di Siracusa e datata 5 gennaio 1199, proprio per esortarlo a scomunicare gli eretici, i loro fautori e ricettatori e a far confiscare i loro beni « a principibus saecularibus »: *Vergente jam in senium saeculo et supercrescente malitia temporis* (23). L'analogia tra le due lettere non è soltanto nella parte normativa, ma nelle ampie identità testuali delle arenghe, a testimoniare una concezione generale affermatasi nel primo anno di pontificato. Per l'aspetto normativo — e cioè per la confisca dei beni non solo degli eretici, ma anche di coloro che (dopo la scomunica) pensino ancora di « receptaclum praestare et in mercimoniis vel cohabitatione participare... vel eos in sua perversitate fovere », come si esprimeva ancora Innocenzo III in una lettera circolare del 21 aprile 1198, indirizzata ai vescovi di numerose diocesi della Francia meridionale e della Spagna, nonché « omnibus principibus, baronibus, comitibus... in ipsorum diocesium provinciis constitutis » — per l'aspetto normativo, si diceva, si confermano gli atteggiamenti tradizionali, relativi, appunto, alla confisca dei beni, ma senza nessun richiamo ad analogie con il *crimen lesae* (24). Va. anzi, detto che nella lettera circolare di cui si diceva poc'anzi, Innocenzo III si preoccupava di precisare che l'insistenza con la quale egli richiedeva che i suoi legati facessero confiscare dai principi secolari i beni dei fautori degli eretici non nasceva da altro desiderio se non dal fatto che « ad nihil amplius intendamus uti severitatis judicio quam ad extirpandos hereticos » (25). A questo punto, possiamo

(22) Cfr. G. Miccoli, *Chiesa Gregoriana*, Firenze 1966, pp. 301-303 e spec. p. 302.

(23) Cfr. *P. L.*, CCXIV, coll. 471-472.

(24) *ibidem:* ...ipsos, fautores, defensores et receptatores eorum... excommunicatos publice nuntiari facias et bona eorum a principibus publicari.

(25) Diamo per comodità i due testi di Innocenzo III (*Vergente jam in senium* e *Vergentis in senium*) affrontati, per farne risaltare coincidenze e differenze:

Vergente jam in senium (=*P.L.*, CCXIV, 471-472) 5/1/1199	*Vergentis in senium* (ibidem, coll. 537-539) 25/III/1199: ma redatta prima, cfr. Hageneder, art. cit., pp. 141-143.
Vergente jam in senium saeculo et supercrescente malitia temporis, friget charitas et in agro evangelici patrisfamilias zizania pullulant et polluunt messes tritico rarescente ac vulpes parvulae jam in aperto praesumunt vineam Domini demoliri	Vergentis in senium saeculi corruptelam non solum sapiunt elementa corrupta sed etiam dignissima creaturarum ad imaginem et similitudinem condita Conditoris, praelata privilegio dignitatis volucribus coeli et bestiis universae terrae testatur... Ecce etenim... segetes in zizania pullulant vel potius polluuntur, triticum arescit et evanescit in palcas... et vulpes in fructu demoliri vineam Domini moliuntur... Li-

ben dire che molti elementi essenziali della *Vergentis* — e cioè la confisca dei beni da parte del principe temporale, la dichiarazione di infamia, il coinvolgimento dei fautori e ricettatori, il coinvolgimento delle autorità negligenti — sono entrati a far parte della normativa antiereticale della seconda metà del sec. XII: ma non si sono configurati — e siamo perfettamente d'accordo su questo punto con l'Hageneder (26) — in uno strumento normativo generalizzante, perché hanno avuto una prospettiva — e questa è osservazione nostra — limitata, per così dire regionale e occasionale. Non è a caso che nelle Decretali di Gregorio IX abbiano trovato posto, con la *Vergentis* di Innocenzo III, la *Ad abolendam* di Lucio III e la *Sicut ait beatus Leo* di Alessandro III: due testi cioè che se considerati al di fuori del complesso di altri interventi ecclesiastici e laici che siamo andati indicando, danno veramente l'impressione di un progressivo inasprimento delle pene e delle motivazioni di quelle pene: ma si tratta — indipendentemente dal modo di recepimento dei singoli testi — di documenti dichiaratamente programmatici, provenendo in ordine di tempo dal III Concilio Lateranense e dal Concilio di Verona, tenutosi sotto la presidenza del papa e dell'Imperatore (27).

Ora nel 1199 il richiamo esplicito alla lesa maestà era stato già fatto tre volte dai re aragonesi, per gli eretici; l'estensione della repressione antiereticale all'*entourage* degli esponenti della devianza

---

	cet autem contra vulpes huiusmodi parvulas...
ipsos [scil. hereticos], fautores, defensores et receptatores eorum... excommunicatos publice nuntiari facias et bona eorum a principibus publicari.	In terris vero temporali nostrae jurisdictioni subjectis, bona eorum [scilicet fautorum, defensorum et receptatorum] statuimus publicari. Et in aliis idem fieri praecipimus per potestates et principes saeculares...

Identico anche il tenore della lettera inviata in data 21/IV/1198 (=Potthast n. 95) ai vescovi di Acqui, di Vienne, di Arles, di Lione etc., in cui si esortano i destinatari ad assecondare l'opera dei legati pontifici Ranieri e Guido: cfr. *P. L.*, CCXIV, coll. 81-83; ritorna, come sempre, il motivo delle « vulpes parvulae », proprio della tematica antiereticale e dell'esegesi biblica applicata all'eresia: cfr. H. GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*, in *Archiv für Kulturgeschichte*, XLV (1963), pp. 129-164 (tr. ital. *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *L'eresia medievale*, antologia di saggi a cura di O. Capitani, Bologna 1972, pp. 23-60, spec. p. 58). Assente sia nella *Vergente*, sia nella lettera circolare dell'aprile 1198 il richiamo al *crimen lesae maiestatis*.

(26) Cfr. HAGENEDER, *art. cit.*, p. 148: Sie selbst stellte also keine prinzipielle Neuerung dar, sondern fasst nur die Ergebnisse der bisheringen Entwicklung von Theorie und Praxis zusammen. Dazu schuf der Papst ein juridisch-theologisches Fundament, indem er die Wider die Majestätsverbrecher erlassenen Kaisergesetze *per analogiam* auf die Häretiker anwandte. La differenza del nostro punto di vista dall'Hageneder sta nella diversa valutazione che assume, d'altra parte, proprio il valore dell'inserimento nella normativa antiereticale della Chiesa del principio del *crimen lesae*.

(27) Cfr. per i testi quanto detto a n. 12 e a n. 17: per l'insieme dei provvedimenti v. sempre HAGENEDER, *art. cit.*, pp. 146-147.

aveva conosciuto — in singoli casi — il massimo di dilatazione: ma non aveva un carattere organico-programmatico di difesa del sistema cristiano della società, concepita unitariamente. E non era d'altra parte possibile ripetere le circostanze della *Ad abolendam* perché l'impero era in piena crisi di successione, com'è noto. La difesa di questo sistema, in altre parole, non aveva a disposizione uno strumento « comune » — insistiamo su questo aggettivo —: uno strumento giuridico « comune », cioè che si imponesse ugualmente a tutti per la sua stessa natura. Ma se le cose stanno così non la volontà di potenza o la sola necessità di difendere la Chiesa — come è stato detto di recente — ma la volontà di fornire uno strumento di garanzia del sistema generale, politico-teologico unitario (cioè laico-ecclesiastico insieme) del potere, di garanzia dei presupposti carismatici del potere in sé — al di là di ogni personalizzazione, che poi non c'è — porta alla riassunzione dei vari elementi emersi nella normativa precedente in una tipica dimensione di diritto comune, che presuppone il comune riconoscimento di una maestà unica. Nella situazione del 1199 questa maestà non è né quella del papa, né quella dell'imperatore, né quella dei singoli sovrani, perché si tratta di maestà regionali e temporali, per così dire: lo stesso Innocenzo III — sarà bene non dimenticarlo — non considera se stesso nella *Vergentis* diversamente da altri principi temporali (28). E la lesa maestà di un sovrano all'interno del suo regno può non configurarsi come tale per un altro o non implicare tutti gli stessi provvedimenti punitivi e mettere in moto gli stessi meccanismi repressivi. Ebbene la maestà eterna, la maestà divina — come si è soliti dire — che è unica per tutti i Cristiani e che quindi l'eresia lede in maniera oggettivamente uguale per tutte le singole maestà temporali e che per queste singole maestà si configura come lesa dall'eresia non è un'invenzione di Innocenzo III, ma è da Innocenzo III ritrovata proprio nel diritto romano e non nella tanto citata costituzione *Quisquis cum militibus* di Arcadio e Onorio, conosciuta attraverso Graziano, ma nella costituizone teodosiana *Manichaeos seu Manichaeas.* (C. I, v, 4): questa distinzione è importante perché se — come fa l'Ullmann e, pur parzialmente, lo stesso Maisonneuve — si ha presente la sola *Quisquis cum militibus,* si è naturalmente portati a sottolineare la trasposizione e — in certo qual modo — il carattere eccezionale e paradossale della *Vergentis* (29). In realtà, se confrontata con la costituzione *Manichaeos seu*

(28) È quanto si evince dalla precisazione contenuta nella *Vergentis* — e da porre in raffronto testuale con la *Vergente:* cfr. n. 25 —: In terris vero temporali *nostrae jurisdictioni* subiectis... Et in *aliis* idem....

(29) Riportiamo per comodità i testi delle varie costituzioni nelle loro parti interessanti il nostro ragionamento:

Quisquis cum militibus (= C. IX, viii, 5; ed. cit , p. 373 s.):
aut factionis ipsius susceperit sacramenta vel dederit, de nece etiam virorum illustrium... senatorum etiam... ipse quidem utpote maiestatis reus gladio feriatur, bonis eius omnibus fisco nostro addictis...

Manichaeos (= C. I, v. 4; ed. cit., p. 51):

Manichaeas, la *Vergentis* appare perfettamente consona alla lettera e allo spirito della normativa imperiale. Solo nella costituzione *Manichaeos* infatti — e non nella *Quisquis cum militibus* o nella *Ariani et Macedoniani*, come con qualche confusione sembra indicare il Maisonneuve — si ritrova il richiamo all'analogia con il delitto di lesa maestà. E a toglier ogni dubbio sulle *legitimae sanctiones* che stavano a monte non solo del *crimen lesae maiestatis*, ma anche di quell'analogia, proprio il *fons juris*, il cardinal Ostiense, avrebbe riman-

---

Manichaeos vel Manichaeas vel Donatistas meritissima severitate persequimur. Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris. Ac primum volumus esse publicum crimen quia, quod in religione divina committitur, in omnium fertur iniuriam. Quos bonorum etiam publicatione persequimur...

La confisca dei beni, la *damnatio* estesa anche ai congiunti — sia pure in modi diversi — l'allontanamento dai pubblici uffici sono propri (magari anche con una estensione ai fautori come nella *Quisquis cum militibus*) di quasi tutte le costituzioni citate, ma solo nella *Manichaeos* ritroviamo l'equiparazione dell'offesa alla religione con il *crimen publicum*. E c'è molto di più: il ricordo del *crimen lesae*, fatto in maniera analoga sia nella *Manichaeos*, sia nella *Vergentis*. Un confronto ci convincerà:

Manichaeos:

In mortem quoque inquisitio tendatur. Nam si in criminibus maiestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire iudicium. Ergo et suprema illius scriptura irrita sit...

Vergentis (*P.L.*, CCXIV, col. 530).

Cum enim secundum legitimas sanctiones reis lesae maiestatis punitis capite, bona confiscentur ipsorum, eorum filiis vita solummodo ex misericordia conservata, quanto magis qui, aberrantes in fide Deum Dei Filium Jesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debent districtione precidi et bonis temporalibus spoliari, cum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere majestatem...

Quanto è interessante è la constatazione che sia nella costituzione imperiale, sia nella decretale pontificia si adoperi l'argomentazione analogica per estendere i contenuti della normativa del *crimen lesae* al *crimen religionis:* contenuti che nelle costituzioni *Quisquis cum militibus*, *Cuncti haeretici*, *Ariani* etc. sono variamente articolati, colpendo ambiti di parentela, di amici, di protettori dei colpevoli di *crimen lesae maiestatis* più o meno vasti, restando però solo nel testo della *Manichaeos* l'aggancio tra eresia e *crimen lesae*. Questa la considerazione che non abbiamo trovato in ULLMANN, *art. cit.* e, specialmente in MAISONNEUVE, *art. cit.*, pp. 932-933, che rimanda oltre tutto alla *Ariani*, in cui non si parla affatto di eresia come *crimen publicum* o *crimen lesae maiestatis*.

Ancor meno accettabile l'asserzione dell'ULLMANN, p. 730: « The essential point which Innocent wishes to make is to put heresy, that is the *aberratio in fide* on the same footing as the *crimen lesae maiestatis* and the handle which enables him to effect this *aequiparatio* is provided in the *legitimae sanctiones*. It is generally agreed that the latter refer to the chapter Quisquis in Gratian... ». È corretto — e lo abbiamo notato anche noi —il presupposto che la novità della posizione innocenziana consista — rispetto a tutta la normativa della Chiesa precedente — nell'equiparazione tra eresia e *crimen lesae maiestatis:* ma proprio per questo occorre rimandare ad un testo in cui quella equiparazione ci sia già. E questo testo è appunto la *Manichaeos:* la parte dispositiva circa le sanzioni (*legitimae sanctiones*) è l'insieme di provvedimenti presi dagli imperatori vuoi contro i colpevoli di *crimen lesae* vuoi contro gli eretici. L'insieme (appunto: *legitimae sanctiones*, non *legitima sanctio*). non una costituzione particolare. L'equiparazione, invece, anche se la *Vergentis* non lo dichiara, era anch'essa una *legitima sanctio*, ma una particolare e solo quella!

dato per gli eretici colpevoli di delitti contro la religione, alla costituzione *Manichaeos:* ed è pur vero che non siamo stati in grado di trovare in Uguccione una citazione della *Manichaeos*, anche se egli cita la *Ariani*, nella versione giustinianea, ma è da credere che anche il maestro di Innocenzo III conoscesse una costituzione che nel *Codex* precedeva quella *Ariani* (30).

Leggiamo intanto il testo della *Manichaeos* nella parte di maggior rilievo generale per noi: « Ac primum quidem volumus esse *publicum crimen, quia in religione divina committitur, in omnium fertur iniuriam...*

In mortem quoque inquisitio tendatur, nam si in criminibus maiestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire iudicium... ».

L'eresia — nella costituzione teodosiana è solo quella dei Manichei e Donatisti, ma evidentemente ciò non ha importanza — si configura come pubblico *crimen* solo nella *Manichaeos* perché tocca la religione (divina) che è di interesse collettivo.

È appunto questo carattere collettivo dell'offesa arrecata alla religione divina che consente l'applicazione di una pena simile a quella dei rei di lesa maestà: il confronto tra il *crimen lesae maiestatis* e l'eresia, sotto forma di periodo ipotetico, ha appunto questo presupposto, sicché l'invocazione dell'analogia con il *crimen lesae* per quanto riguarda le pene si riscontra sin dall'origine di questa normativa, che è imperiale. Questo è il punto nodale della *Vergentis;* nel passo infatti più celebre della decretale si legge:

Quum enim secundum legitimas sanctiones reis lesae maiestatis... bona confiscentur eorum... quanto magis qui aberrantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt debent... bonis temporalibus spoliari.

Appare evidente — se non ci inganniamo — l'analogia tra:

si in criminibus lesae maiestatis licet della costituzione *Manichaeos*, e il *quum enim secundum legitimas sanctiones reis lesae maiestatis* della *Vergentis;* e tra

non immerito et hic e

quanto magis qui aberrantes, dove tra l'altro quell'*aberrantes in fide Domini Dei filium* richiama il *crimen* [*quod*] *in religione committitur.* Se si dovesse pensare — come sinora si è creduto, specialmente da parte dell'Ullmann — a una dipendenza esclusiva o comunque prioritaria della *Vergentis* dalla costituzione *Quisquis cum militibus*, noi saremmo costretti a intendere le parole della decretale « Quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem » non più come una chiosa innocenziana al « publicum cri-

---

(30) Per Uguccione. cfr. PIERGIOVANNI. *art. cit.*, pp. 76-85.

Per l'Ostiense, cfr. *Summa Hostiensis*, Lyon 1537 (rist. anast. 1962), p. 238 r: Qua pena feriatur. Et certe magna et non solum una, sed multis et diversis et hoc ideo quia hereticus omnes offendit, quod enim in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam et ideo publicum crimen dicitur ut C. e. Manichaeos... quia longe gravius est divinam quam temporalem offendere maiestatem ut I. e. Vergentis.

men quia in religione divina committitur » della *Manichaeos*, ma come una estensione meccanica e aggravata del *crimen lesae maiestatis*. E di qui le interpretazioni in senso trionfalistico o contestativo, ma sempre « personalizzate », per così dire, come se non di un tessuto storico e sociale si trattasse, ma di singole e in qualche modo singolari personalità (31). La qual cosa non rende certamente meno drammatica la dialettica tra devianza e sistema, tutt'altro.

Che del resto così si debba intendere, lo suggerisce proprio quella significativa sostituzione di *aeterna* a *divina* che si è inserita nella glossa, ma non nella tradizione del testo della *Vergentis:* una sostituzione che noi siamo riusciti a individuare a partire dalla *Summa* dell'Ostiense. Proprio il grande giurista, nel capitolo *De hereticis* della sua *Summa*, dopo aver riportato quasi *ad litteram* le parole della costituzione *Manichaeos* (« hereticus omnes offendit quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam et ideo publicum crimen dicitur ut C. *Manichaeos* ») e rinforzato l'argomentazione con il rinvio alla decretale innocenziana *In nonnullis*, par. *Illud* (relativa agli Ebrei), conclude « quia longe gravius est *divinam* quam temporalem offendere maiestatem », con rimando alla *Vergentis*, che legge invece, *aeternam* (32). Ora a portare l'Ostiense, molto preciso nelle citazioni, a sostituire *aeternam* con *divinam* possono aver concorso solo due fatti: il ricordo di « divinam » qualificativo di « religionem » e citato dalla *Manichaeos* e l'inserimento dell'argomentazione della decretale *In nonnullis* che — relativa agli Ebrei — poteva suggerire, inconsciamente, un'aggettivazione siffatta, tanto più che in quella decretale si affermava « Et quoniam illius dissimulare non debemus opprobrium qui probra nostra delevit ». Quando, nel 1220, Federico II, all'atto della sua incoronazione in S. Pietro emanava la sua famosa *constitutio* e ripeteva al paragrafo 6 degli *excerpta* del 4° concilio Lateranense e della *Vergentis*, il concetto di analogia tra lesa maestà ed eresia veniva ribadito con la stessa espressione innocenziana « quum longe sit gravius eternam quam temporalem laedere maiestatem » (33). Che è come dire che nella correlazione fra *maiestas temporalis* e *maiestas eterna* si vedeva sostanzialmente la giustificazione di un provvedimento contro un reato che metteva — o meglio poteva mettere — in crisi il presupposto stesso del potere carismatico del sovrano. La maestà eterna infatti era la ragione stessa della « divina religio » sin da quando si era affermato il sistema istituzionale romano-cattolico nel tardo-Impero: ed era la ragione stessa

(31) Cfr. n. 29, per i parallelismi dei testi ed i commenti della storiografia al riguardo.

(32) Cfr. n. 30, per l'Ostiense.

(33) Cfr. *Friderici II Constitutiones*, in M.G.H., *Constitutiones et Acta publica imperatorum et regum*, II, Hannoverae 1896, p. 108, rr. 30-31; per le relazioni tra i testi federiciani, il IV Concilio lateranense e la *Vergentis*, cfr. Hageneder, *art. cit.*, pp. 148-151; 167-173; non è fatta menzione della questione relativa all'Ostiense, ma solo viene notato il parallelismo della disposizione federiciana con il passo analogo della *Vergentis*.

della maestà temporale, cioè dell'imperatore. Ma comunque si vogliano considerare gli aspetti di sempre minore astrazione e di sempre maggiore personalizzazione in cui si sarebbe configurato il delitto di lesa maestà nella legislazione e nella prassi tardo-imperiale, è un fatto storicamente innegabile che questa legislazione era stata informata ad uno spirito unitario, perché unitaria ed unica era la fonte stessa da cui derivava, e cioè l'imperatore. La coincidenza dell'ambito della Cristianità con quello dell'Impero era la pietra angolare di tutta la costruzione giustinianea: e questa non è certo una novità, ma è un fatto che non può essere dimenticato allorché si cerca di capire i modi di quella che variamente è stata definita ricezione o penetrazione del diritto romano nell'ambito del diritto canonico, che è poi — come in maniera indiscutibile ha mostrato Francesco Calasso — il processo di formazione di un diritto comune. E se può tornare ancora spontanea la domanda « ma perché solo con Innocenzo III il concetto stesso di lesa maestà si è riaffacciato in questo sistema di diritto comune », dovrebbe essere abbastanza evidente — così ci auguriamo almeno — che la risposta non può essere unica. Non serve cioè — dopo quanto si è visto — richiamare la solita teocrazia di Innocenzo III, che nella *Vergentis* non ha invocato né il concetto di *Vicarius Christi*, né quello della *ratio peccati*, né quello del sole e della luna, ma solo quello dell'impegno pastorale dell'undecima ora, in un contesto di stilemi culturali che è quello del *mundus senescens*, come abbiamo detto. Stilemi culturali che sono la spia di una coscienza avvertita della gravità del passo che si compie: ma che — evidentemente dal proprio punto di vista — non si può non compiere.

Per dare una risposta a quell'interrogativo, dovremo porre di nuovo mente a due ordini di considerazioni, uno di carattere contingente (e cioè il carattere ormai generalizzato dell'eresia — e di quella Valdese in particolare — non solo a diversi livelli sociali, ma anche in diverse regioni della Cristianità e simultaneamente, in contesti politici diversi); l'altro di carattere tecnico-culturale (e cioè il compenetrarsi sempre più profondo di diritto romano e di diritto canonico) cui Innocenzo III, discepolo di Uguccione da Pisa, doveva ovviamente rivolgersi e rivolgersi nei termini di quello che è stato — e giustamente — definito l'indirizzo scientifico nuovo nello studio del diritto. Ora se noi teniamo presente la prima considerazione, dovremo riconoscere che nulla, ripeto nulla, autorizza a isolare l'iniziativa di Innocenzo III dalla situazione generale, e cioè dalle iniziative che analogamente a quella della *Vergentis* si andavano maturando o erano maturate prima del 1199. Non si tratta, in altre parole, di vedere riaffermata la magistratura suprema della Chiesa — in questo caso specifico — ma di riconoscere piuttosto l'identificazione delle prerogative proprie di ogni maestà temporale: abbiamo detto prima che Innocenzo III si considerò nella *Vergentis* alla stessa stregua di altri sovrani temporali perché riservò le pene conseguenti al ricono-

scimento del delitto di eresia come delitto di lesa maestà a se stesso nei territori del Patrimonio e ai principi nelle loro terre. Quindi il discorso da fare ci sembra sia non quello su Innocenzo III, ma sulla configurazione culturale del potere. Culturalmente, quel rinnovato impegno di studio scientifico del diritto — sia civile sia canonico — nella scuola di Bologna era indubbiamente il segno di una crescita culturale che, alla lunga, avrebbe anche determinato l'acuirsi delle tensioni tra civilisti e canonisti: ma nel momento in cui alla fine del XII secolo si svolgeva l'attività dei glossatori, il margine di coincidenza tra l'indagine di coloro che disputavano sulla maestà dell'imperatore e quella di coloro che costruivano con il materiale normativo più antico (e quindi anche romanistico) la *ratio* della Chiesa nella società era amplissimo: in pratica, si deve affermare che quella *ratio* non aveva — per gli aspetti istituzionali — altri modelli che quelli che derivavano già pronti e pienamente integrati dal sistema statuale tardo-imperiale. Anche se non condividiamo l'intonazione moralistica del lavoro, dobbiamo dire che — pur riferendosi a un *milieu* culturale più tardo, e talora troppo tardo, di quello nostro — noi dobbiamo riconoscere la sostanziale validità del giudizio di Sbriccoli, quando afferma che il *crimen lesae maiestatis divinae* (fortuna dell'Ostiense!) « è strutturato — nel metodo della sua costruzione, nella *ratio* che lo fonda e nelle fattispecie che lo compongono — con la medesima impalcatura di quello che riguarda la *maiestas humana* (sic!!) e quasi specularmente riprodotto rispetto ad esso, fin nei minimi dettagli » (34). Io credo che l'indagine che abbiamo condotto confermi sostanzialmente questa valutazione, in sé considerata, anche se non occorreva attendere Egidio di Bellemère per constatare che « crimen haeresis et crimen lesae maiestatis paribus passibus ambulant » (35). Precisato ciò, va subito aggiunto che — come già osservava in un saggio famoso Herbert Grundmann per la cultura esegetico-teologica che si rivolgeva contro l'eresia (36) — l'indirizzo scientifico dello studio del diritto, nel caso specifico dell'eresia configurata come *crimen lesae* promosse solo il profitto del sapere giuridico, perché mai riuscì a ristabilire nelle coscienze — al di là delle accettazioni esteriori o inconsapevoli o forzate — non solo degli eretici ma anche delle stesse *potestates*, quel senso di unità del sistema

(34) Cfr. Sbriccoli, *op. cit.*, pp. 346-347.

(35) *Ibidem*, p. 347.

(36) Cfr. H. Grundmann, *Oportet et haereses esse*, cit., tr. it. cit., spec. pp. 57-58: « Tanto più ci si dovrà chiedere, allora, se l'esegesi teologico/erudita di quanto si poteva leggere, a proposito dell'eresia nella Bibbia, in Paolo ed anche nei Padri della Chiesa, Agostino ed altri, non abbia quasi perduto di vista o addirittura svisato ciò che costituiva le eresie che a quel tempo minacciavano la Chiesa e conquistavano grandi masse formate proprio da indotti. È innegabile, infatti, che esse non fossero assolutamente motivate da puntigli di natura teologico/teoretica e che in fondo agitassero non tanto il problema della retta dottrina, ma piuttosto quello di una retta, verace esistenza conforme agli insegnamenti e modelli dei Vangeli e degli Apostoli ». Ma non è forse vero che anche nel campo canonistico, come si è visto e si vedrà, l'esegesi finì col perdere di vista il punto di partenza da cui si era mossa?

che pure — se non ci siamo ingannati del tutto — era alla base della *Vergentis*. Del sistema — ripeto per l'ennesima volta — teologico-politico, laico ed ecclesiastico insieme, retaggio della cultura e delle istituzioni dell'Impero romano-cristiano. Quell'unità — lo abbiamo detto — era una necessità logica e giuridica, per fondare appunto una istituzione come quella della maestà imperiale e cattolica, ma non era certamente una realtà nella storia dell'Europa dei regni particolari, dei comuni, delle tante situazioni più o meno anomale della definizione delle gerarchie del potere nel sec. XII exeunte.

Né paia contraddittoria questa affermazione con l'accettazione che della sostanza della *Vergentis* venne fatta a vari livelli: proprio quell'accettazione dimostrò — per la strumentalizzazione che del contenuto dispositivo della decretale venne fatto — che il presupposto generalizzante che stava a monte dello « spirito con cui l'eresia veniva combattuta » era insostenibile. Per un verso, infatti, all'interno del territorio del Patrimonio ci furono opposizioni e compromissioni e minacce che durarono per circa una decina d'anni; ci fu l'episodio di Pietro Parenzo; ci fu insomma tutta quella serie di vicende — notissime e lucidamente esposte dal Manselli, dal Violante, dal Maccarrone, dal Miccoli — che in qualche modo rappresentarono il banco di prova e il parziale fallimento della *Vergentis* (37); per un altro verso, ci fu sì l'accoglimento del contenuto della decretale, specie per quel che concerneva la confisca dei beni degli eretici e dei fautori, sia in Francia meridionale, sia nel resto del paese, sia — più tardi, come si è visto — da parte di Federico II, le cui costituzioni del 1220 entrarono a far parte, nella cosiddetta terza redazione, del *Registrum* di Onorio III (38): ma questo accoglimento — com'è risaputo — rispose a criteri e interessi tutt'altro che univoci (come del resto erano stati tutt'altro che univoci i criteri di applicazione della *Vergentis* a Viterbo e ad Orvieto), e se furono decisamente massacrati gli Albigesi, fu sostanzialmente risparmiato Raimondo VI di Tolosa, oltre che nella persona, anche nel patrimonio (39). Si è detto di recente che appositamente — come estrema e sottile *ruserie* — nella *Vergentis* si distingueva tra eretici e fautori di eretici, ai quali ultimi si sarebbe limitato il danno, perché per essi si sarebbe prevista la perdita delle cariche pubbliche e la confisca dei beni, ma non la pena di morte (40). Ebbene non è così: se il richiamo al *crimen*

---

(37) Cfr. R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963, pp. 289 ss.; C. Violante, *Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo*, in *L'eresia medievale*, cit., pp. 157-184, spec. pp. 170-172; G. Miccoli, *La repressione antiereticale*, cit. pp. 677 ss.; M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1974, pp. 30-48.

(38) Cfr. *Friderici II Constitutiones*, in M.G.H., *Constitutiones et Acta publica* cit., pp. 106-107.

(39) Cfr. Hageneder, *art. cit.*, pp. 153-159, ma spec. pp. 158-159.

(40) È quanto traspare da diversi passi del Miccoli, *La repressione antiereticale*, *cit.*, pp. 677-678, 690, 698. Il Miccoli si sofferma più volte sulla *Vergentis* alla quale attribuisce — con ragione — un peso determinante nella legislazione antiereticale di Innocenzo III, nella prospettiva, tuttavia, che è sostanzialmente quella dell'Ullmann, come quando afferma (p. 678): « È un'analogia [quella tra eresia e *crimen lesae maiestatis*] importante e significativa, che rafforza il principio della magi-

lesae maiestatis della *Vergentis* è letto nel testo originale della lettera — non nel testo che è entrato a far parte delle decretali — esso è riferito necessariamente ai fautori degli eretici. Non si è badato — e ciò conferma la necessità e l'opportunità della ricerca delle fonti romanistiche — che tutta la serie di provvedimenti di decadenza da cariche pubbliche e di perdita di diritti civili — come diremmo noi oggi — è derivata puntualmente dalla costituzione *Manichaeos*, che

---

stratura suprema della Chiesa già presente nella tradizione gregoriana ». L'analogia, — come è ormai chiaro — ha una tradizione antichissima, rafforza il « sistema », monocentrico, che si è costituito come organo del potere civile/religioso sin dal tardo impero; che l'intima logica di questo « sistema » si disveli, a favore dell'accentramento nella Chiesa — e non più dell'Impero — sin dal periodo della lotta delle Investiture, è indubbio: ma è indubbio che la consapevolezza delle articolazioni del potere si accresce col progredire della conoscenza giuridica del mondo romano e con l'affermarsi del « diritto comune », come detto in questa stessa comunicazione. Non si tratta della suprema magistratura della Chiesa, più di quanto si tratti dell'elaborazione del concetto di maestà, i cui attributi vengono « rivisitati » — per così dire — nell'ambito di una concezione religiosa ed ecclesiastica della società. Questo su di un piano generale; su di un piano particolare, poi, non appare ben chiaro se il Miccoli intenda effettivamente la *Vergentis* nei suoi aspetti punitivi — efficacemente indicati, per altro: p. 678 — come strumento per differenziare (e quindi facilitare l'isolamento dei veri eretici) le pene (e le colpe) tra eretici e fautori o difensori degli eretici. A chi viene riferito infatti il discorso « si apriva chiaramente la strada all'applicazione sistematica contro gli eretici della pena capitale »?

Se agli eretici (cioè i riconosciuti tali, in senso proprio), con la *Vergentis* non si innovava nulla, poiché già la *Ad abolendam* lasciava al braccio secolare gli eretici, fossero ecclesiastici o laici: si clericus... saecularis relinquatur arbitrio potestatis, animadversione debita puniendus... Laicus autem... saecularis iudicis arbitrio relinquatur... (ed. cit. a n. 12, loc. cit.).

La differenza consisteva soltanto nelle procedure iniziali, perché l'eretico 'clericus' doveva essere previamente privato di ogni « officium et beneficium », il laico no.

Se invece — come è giusta interpretazione — le parole del Miccoli si riferiscono agli « eretici » in senso lato (cioè compresi i fautori e gli altri), non si capisce come lo stesso autore osservi, a p. 691, a proposito dei canoni antiereticali del IV Concilio Lateranense, che « Rispetto alla legislazione precedente è chiaro che il canone [il III] si propone di accentuare ulteriormente l'isolamento sociale degli eretici, coinvolgendo tutta la collettività nella loro repressione: per eliminare ogni atteggiamento non solo di connivenza e di sostegno nei loro confronti, ma anche di semplice passività e tolleranza, vengono colpiti con pene diverse non solo i loro 'credenti, ricettatori difensori e fautori', ma anche tutti coloro che continuassero ad avere rapporti con questi ultimi, precisando ed aggravando il discorso della 'Vergentis in senium' ». Non c'è nessun aggravamento e nessuna nuova distinzione, in sostanza, rispetto alla *Vergentis:*

Vergentis	*Can. III Conc. Lateran.* (*1215*):
praesenti decreto firmiter statuentes ut, si quis aliquid horum [defensorum, receptatorum etc.] facere forte praesumpserit, nisi primo secundo commonitus a sua super hoc curaverit praesumptione cessare, ipso jure sit factus infamis nec ad publica officia vel consilia civitatum nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi nec ad testimonium admittatur. Sit etiam intestabilis nec ad haereditatis successionem accedat. Nullus praeterea ipsi coga-	...firmiter statuentes ut postquam quis talium [defensorum, receptatorum etc.] fuerit excommunicatione notatus, si satisfacere contempserit infra annum, ex tunc ipso iure sit factus infamis nec ad publica officia seu consilia nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi nec ad testimonium admittatur; sit etiam intestabilis, ut nec testandi liberam habeat facultatem nec ad haereditatis successionem accedat. Nullus praeterea ipsi super quocunque

colpiva eretici e parenti sino al secondo grado (41). La mancata menzione della pena di morte non è assolutamente una *ruserie*, perché essa era riservata sempre al braccio secolare (anche nelle terre del Patrimonio, come il caso di Pietro Parenzo insegna). C'è piuttosto da notare — come ha fatto lo Hageneder — che nel testo della *Vergentis* entrato a far parte delle Decretali il passo *bona eorum* (con riferimento ai fautori degli eretici) si muta in *bona haereticorum*, svigorendo, con un assurdo pleonasmo (da sempre gli eretici vedevano la confisca dei beni), tutta la portata della decretale stessa (42). La pena di morte per gli eretici non era, d'altra parte, contemplata dal-

tur super quocunque negotio respondere. Quod si forsan judex exstiterit eius sententia nullam obtineat firmitatem nec causae aliquae ad eius audientiam perferantur. Si fuerit advocatus, eius patrocinium nullatenus admittatur. Si tabellio instrumenta confecta per ipsum nullius penitus sint momenti, sed cum auctore damnato damnentur.....	negocio, sed ipse aliis respondere cogatur..... idem idem idem (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1962, p. 210).

Non si comprende, allora, come « la netta triplice distinzione tra gli eretici... i credenti, difensori fautori di eretici... e quanti mantenessero semplici rapporti con credenti e fautori di eretici già scoperti e condannati dalla Chiesa, corrisponda appunto allo scopo di graduare e dividere i propri nemici facilitando l'opera di repressione ». Se la *Vergentis* era stata — rispetto alla *Ad abolendam* — un inasprimento, come giustamente afferma lo stesso Miccoli (p. 678), lo era stato perché aveva identificato gli eretici con il mondo paraereticale e aveva esteso a tutti l'accusa del *crimen lesae:* come sarebbe possibile allora — dato anche che così stessero le cose: e non stanno così — ottenere un aggravamento della *Vergentis*, reintroducendo distinzioni che erano cadute nella lettera innocenziana? Ci sembra piuttosto che le disposizioni del III canone del Concilio Lateranense del 1215 siano sostanzialmente — nei riguardi del mondo paraereticale — un addolcimento della *Vergentis* introdotto — e qui Miccoli può avere ragione — forse per accentuare l'isolamento degli eretici veri e propri o — come propende a credere lo Hageneder, art. cit., p. 150 — per complicazioni diplomatiche. Comunque lo schiacciamento e l'identificazione delle responsabilità degli eretici e dei loro fautori, ricettatori, *credentes* etc. era ottenuto proprio e soltanto in virtù della *Vergentis*, per l'estensione del *crimen lesae:* e qui, veramente, basterebbe rileggersi la *Quisquis cum militibus*, per capire quale portata estensiva a tutto l'entourage finiva coll'avere il crimen lesae! Non per nulla proprio Graziano commentando la costituzione *Quisquis cum militibus* (C. VI, q. I, cc. xxi-xxii; ed. Friedberg cit., col. 560) osservava: non queritur an cogitare contra animam principis sit maiestatem ledere, sed an aliquis de nece eius tractaverit. Ecco, quindi, l'importanza degli automatismi dell'analogia del *crimen lesae* con l'eresia, derivata da una costituzione imperiale (*Manichaeos*) e reintrodotta proprio come frutto di un certo clima culturale, sensibilizzato ovviamente dalla contestazione ereticale e dal processo 'monarchico' che stava conoscendo il papato. Semmai, c'è da dire che la *Vergentis* acquisì quel carattere così perentorio, per il quale fu celebre, proprio perché essa reintrodusse il principio dell'analogia eresia = *crimen lesae* in una formulazione immediata, 'vergine' di ogni elaborazione attenuativa che sarebbe venuta in seguito. In tal senso, si può dire che la *Vergentis* è tra i documenti più importanti della consapevolezza del potere monarchico del sec. XII! Non di un papa o della Chiesa: ma — torno a ripetere — del potere monarchico.

(41) L'espressione « diritti civili » è di G. Miccoli, *La repressione antiereticale*, cit., p. 709.

(42) Cfr. Hageneder, art. cit., p. 149.

la *Manichaeos*, ma solo, in qualche modo, dalla *Ariani:* ma il richiamo alla lesa maestà era nella prima e solo nella prima. E così si otteneva lo scopo di trattare uniformemente tutto il mondo ereticale e paraereticale. Che poi — proprio per tutto un lavorio di revisione, operatosi anche dopo la morte di Innocenzo III, ad opera dello stesso Raimondo di Peñafort — si accentuasse unicamente l'aspetto punitivo (e quindi di colpevolezza) dei soli eretici non riguardava assolutamente Innocenzo, ma il fallimento dei suoi presupposti: i quali potranno anche essere definiti rigidamente legalitari e legittimistici, ma proprio per questo non inclini a certe *ruseries* (43).

La *sommistica* che tien dietro il momento dell'invenzione e dell'individuazione del carattere vulnerativo della maestà — eterna e perciò temporale — rappresentato dall'eretico e dai suoi fautori, vanifica la generalizzazione della *Vergentis* — per altro variamente giudicata da Ostiense a Vincenzo Ispano e Goffredo da Trani (44).

La stessa identificazione delle costituzioni imperiali — assente nella decretale — il collegamento operato all'interno dei loro dispositivi (45), il confronto tecnico tra costituzioni e decretali che è poi la riproposizione di un dualismo tra canone e *lex*, finiscono con il facilitare un pluralismo interpretativo che oggettivamente travolge il presupposto unitario — anche se generalizzato — del concetto di maestà. Facilita in altre parole l'applicazione particolare — e quindi strumentale — dello stesso *crimen lesae*. Il *crimen lesae* stesso finisce col riferirsi — appunto come per *lapsus* significativo sfugge detto allo Sbriccoli — ad una maestà « divina » ed a una maestà « umana ». È il massimo — questo sì — di soggettivizzazione, di personalizzazione. Non è più il ricordo della maestà temporale che in tanto sussiste in quanto c'è quella eterna, forma archetipa della maestà, ma la graduazione gerarchica tra la maestà divina e quella umana, anzi quelle umane, perché necessariamente fuori della correlazione eterno-temporalità e dentro la correlazione divino-umano.

Il rapporto è personalizzato: *tot potestates, tot maiestates*. Nello stesso tempo, quella sommistica e quella casistica fondano un diritto eccettuativo per tutto l'*entourage* ereticale e paraereticale, sotto la spinta duplice delle accoglienze condizionate e parziali della *Vergentis* da parte dei principi, dei baroni, delle potestà di ogni tipo che sono la realtà storica della *maiestas* e sotto lo stimolo logico e giuridico dell'approfondimento e dell'esegesi comparativa delle varie costituzioni imperiali tardo-romane. Quella dottrina che aveva reso possibile — nel suo primo costituirsi come strumento del diritto comune — l'analogia generalizzante tra eresia e *crimen lesae maiestatis*, espressa in forma deliberatamente sintetica dalla *Vergentis*, prosegue la propria articolazione in modo sostanzialmente autonomo ri-

---

(43) Cfr. Miccoli, *La repressione antiereticale*, cit. p. 693: « mentalità rigidamente legalitaria e legittimistica... ».

(44) Cfr. Maisonneuve, art. cit., pp. 936, 937.

(45) *Ibidem*.

spetto ad ogni funzionalismo ideologico e politico contingente. Può così accadere che perfino quell'applicazione parziale della *Vergentis* — che noi sappiamo essere stata esclusa esplicitamente da Innocenzo III (46) — possa diventare una soluzione all'aporia riscontrata da Vincenzo Ispano tra l'eccessiva severità nei riguardi dei figli cattolici degli eretici, espressa nella decretale innocenziana, e la relativa mitezza delle costituzioni imperiali (47). Così egli scrive nel suo *Apparatus:* « Ego dico hanc decretalem praevalere legibus supradictis in terris illis, dumtaxat quae subsunt temporali iuridictioni domini papae ». È questa dottrina che dà l'impressione che il testo di partenza avesse di mira — come recentemente si è detto (48) — l'eliminazione del solo vero « eretico », isolato nello spavento indotto ai suoi « receptatores et fautores », oltre che nei congiunti. Ma è anche questa dottrina che, per procedere in maniera sostanzialmente autonoma — come si è detto — rispetto ad ogni funzionalismo applicativo contingente, finisce col dimenticarsi che dalla *Vergentis* sono derivate — a loro volta — altre costituzioni imperiali, quelle di Federico II, accolte e —come si ricordava — con significativa espressione « canonizatae » da parte di Innocenzo IV, di Alessandro IV, di Clemente IV.

Gli stessi problemi di coscienza che una certa *sommistica* di Goffredo da Trani e dell'Ostiense sembra prendere in esame, si risolvono in occasioni per opporre interpretazione a interpretazione, per privilegiare Azzone contro Piacentino, in un giuoco più sottile e intellettualistico, in cui si tesse ormai la trama del rapporto tra canonisti e romanisti (49). Così la *Vergentis* — accolta ormai dal *Liber Extra* come mero *excerptum* dispositivo, con mutilazioni e varianti sconvolgenti, come ha ricordato lo Hageneder (50) — finisce coll'apparire senza una chiara finalità. Ci si chiede — da parte di alcuni canonisti — che cosa avesse in mente il « *dominus papa* » (51).

Il *crimen lesae* è scontato: ed è solo l'impegno di trovarne una retta applicazione giurisprudenziale quello che conta. Perché, per quale società dovesse l'eresia essere un *crimen lesae maiestatis* non ce lo si chiede più.

Strumentalizzata dalle applicazioni concrete, travolta da quello stesso processo culturale che ne era stato all'origine, la *Vergentis* dà ancora occasione di qualche notazione marginale al glossatore del *De officio inquisitionis* (52), nel sec. XIV. Ma poiché ciò che conta è ormai la casistica delle pene, codificata non tanto dalla giurispru-

---

(46) Cfr. testo della *Vergentis* riportato a n. 25: idem fieri praecipimus etc. etc.
(47) Cfr. Maisonneuve, art. cit., p. 937, con rinvio a Vincenzo Ispano.
(48) Cfr. n. 40.
(49) Cfr. Maisonneuve, ort. cit. *passim*.
(50) Cfr. Hageneder, art. cit., pp. 149-150.
(51) Per Goffredo di Trani, cfr. Maisonneuve, art. cit., p. 937: « Godefroy, considérant que la Décrétale est décidémment sévère..., se demande quelle a pu être l'intention du pape, disons la *ratio legis...* ».
(52) Cfr. *Il « De officio Inquisitionis »*, cit., p. 61, gloss. a 638.

lenza, ma dalla concordia delle costituzioni imperiali federiciane (canonizatae », si ricorre sempre di più alla citazione della *Commis-i nobis* (53). Ciò che conta è *chi* debba essere diseredato, e *come*; *chi* debba andare al rogo e mandato *da quale autorità*, non *perché* i debba andare.

Ovidio Capitani

(53) Cfr. Maisonneuve, art. cit., p. 941.

La dottrina ussita sull'usura nell'innesto valdese

I sermoni sull'usura del Ms. 263 (C 5 26) di Dublino

I. Ai ff. 80 r-83 v del Ms. 263 di Dublino troviamo un sermone in valdese a commento del passo evangelico « Date et dabitur vobis » (Luca VI, 38). Si tratta praticamente di un piccolo trattato sull'usura completato da un secondo sermone che subito segue nel Manoscritto ai ff. 83 v-86 v dal titolo « Sermon second ayczo meseyme ».

Non è possibile stabilire se si tratti di sermoni di provenienza cattolica, accettati nel libretto valdese ad uso dei maestri itineranti, o se essi siano una elaborazione dei Maestri stessi.

È certo che i Sermoni sono in valdese e che il manuale di cui il manoscritto 263 è copia tardiva (fine '400? primi del '500?) aveva lo scopo di offrire ai Maestri tutta una serie di temi che han per oggetto la vita morale del cristiano: dopo un trattato sulle virtù teologali e cardinali ci si dilunga a presentare una raccolta di buoni pensieri a cui seguono la condanna del ballo e i Sermoni tra cui i due sull'usura.

I trattatelli morali si trovano anche in altri manoscritti valdesi, i sermoni invece ripetono o riprendono la ricca tradizione dei sermonari cattolici tra cui possiamo citare la raccolta dei Sermoni subalpini, in volgare, del Codice D VI 10 della Biblioteca Nazionale di Torino, editi da Wolfgang Babilas (1). I Sermoni del Ms. 263 di Dublino non sono ovviamente così antichi, anche se la loro organizzazione è comprensibile solo nello spirito e nella tradizione della pre-

(1) W. Babilas, *Untersuchungen zu den Sermoni Subalpini mit einem exkursüber die Ezhn-Engelchor- lehre*, Monaco 1968. Rinvio ad altro studio un esame comparativo della costruzione di alcuni discorsi nei Sermoni subalpini e nei Sermoni valdesi, come ad esempio tra il Sermone XXI (Dominica prima in quadragesima) dei Subalpini: Ductus est Iesus in desertum a spiritu, ut temptaretur (Babilas, pp. 275-280) e il Sermon « Jhesus fo mena de l'espirit al desert (Mat. IV. 1-11), ff. 85 v-88 v e, in altro modello-abbozzo, ff. 88 v-92 v del Ms. 263. È utile ricordare che i Sermone valdese ha una composizione assai differente da quella dei Sermoni di Giovanni Hus sullo stesso argomento (abbiamo almeno tre diversi discorsi di Hus a commento di Mat. IV, 1-11: *Sermones in Capella Bethlehem*. Sermone del 1-III-1411, ed Praga 1940, III, pp. 20-25; *Postilla* (in ceco), Praga 1952, pp. 103-112; *Collecta*, Praga 1959, pp. 126-130).

dicazione in volgare propria del cattolicesimo e, dal secolo XII, anche degli eretici (2).

La indubitabile presenza tra i manuali valdesi di confessione valdese anche di opere di uso strettamente pastorale cattolico come certi penitenziari può indurre a far credere che i Sermoni di Dublino e di altri codici valdesi affini fossero dopo tutto abbozzi in volgare delle Valli per preti cattolici: lo stesso Arcivescovo Claudio de Seyssel all'inizio della sua attività nella Archidiocesi di Torino si era preoccupato di fare una visita minuziosa alle Valli e riferisce: « Verum quia ea quae vulgari eorum lingua varijs in locis vicatim per regionem illam procedentes ad horum errorum totiusque sectae eliminationem a nobis exposita fuere » (3). L'Arcivescovo ha parlato nella lingua delle Valli, usata certamente anche dai parroci cattolici.

Il problema dell'origine di questi sermoni non è di facile soluzione come non lo è quello della lingua che gli studi geniali di Luciana Borghi Cedrini ci vanno illustrando dopo il quasi secolare silenzio seguito agli studi dei filologi dell'800 (4).

Dei due discorsi sull'usura (e il legame tra i due fa supporre che si tratti di modelli ad uso di predicatori e non di letteratura religiosa destinata direttamente ai fedeli, secondo lo schema già in uso nei Sermoni subalpini) si può affermare che certamente risalgono agli anni Dieci-Venti, dato che in essi troviamo l'utilizzazione con citazione di passi del *De usura* di Iacobello di Stríbro, collaboratore di Hus, del 1415 (5) che già si trovano nel *De contractibus vendicionis et empcio-*

(2) A volte ci si dimentica che la predicazione popolare cattolica era nel volgare dei fedeli e che pertanto si esigevano abbozzi e modelli di predica anche in volgare. Diverso è il problema della traduzione in volgare dei testi biblici occorrenti per la predicazione, che è soprattutto opera ereticale. Ved. Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, ed italiana, Bologna 1974 sulla ristampa immutata del 1970 della II ed. tedesca del 1961, capitolo ottavo: L'origine della letteratura religiosa in volgare, pp. 373-403. La predicazione in volgare da parte cattolica era un'esigenza che scaturiva pure dalla necessità di contrapporsi efficamemente all'eresia che, come ancora osserva Raoul Manselli in *La Religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris 1975, p. 201, trovava nelle parole del predicatore ad esempio valdese o cataro, il miglior mezzo di diffusione.

(3) R.P. Claudii Scysselli Archiepiscopi Tetaurinensis, *Adversus errores et sectam valdensium disputationes...* Parigi 1520 (ma sono del 1518), f. V r.

(4) Ved. Luciana Borghi Cedrini, *Appunti per la Lettura di un Bestiario medievale*, Torino 1976, introduzione, pp. 16-24.

(5) Il trattatello è edito da Paul de Voogh in Jacobellus de Stribro premier théologien du hussitisme, Lovanio 1972, pp. 351-386, con commento sulla dottrina dell'usura del Maestro discepolo di Hus e collega di Nicola di Cerruc detto da Dresda alle pp. 51-73. Paul de Vooght esamina puntualmente le fonti da cui Jacobello ha attinto, lavoro sempre irto di difficoltà data la singolare abbondanza di trattati e partiti di opere di canonisti dedicate all'argomento dal '200 in poi e soprattutto negli ulti anni del '300 e primi del '400. È inutile aggiungere che a volte le fonti non erano minimamente indicate dall'Autore. Si spiega così come sia sfuggito a Paul de Voogh che Jacobello riprende interi passi e commenti di Enrico di Langenstein di Assia il cui Trattato *de contractibus vendicionis et empcionis* ispirò anche Matteo di Cracovia, come si afferma all'inizio del suo *De emcionibus et vendicionibus* (ved. ad es. Ms 2129 delle Jagellona di Cracovia, f. 1). Il trattato di Enrico di Langensteinsi si può leggere tra le opere di Giovanni Gerson edite a Colonia nel 1484, tomo IV.

nis di Enrico di Langenstein di Assia (+ 1397) (6). Data la ricca produzione di trattati « economici » nel '400 teologico di Praga e Cracovia (basti ricordare l'ancora inedito ma poderoso *De usura* di Nicola di Cerruc detto da Dresda) non deve sorprendere che con la mediazione ussita i Maestri delle valli abbiano potuto creare un esauriente discorso sull'usura secondo i bisogni di una società come quella in cui essi operavano. Se poi consideriamo che nel secondo sermone cade un accenno al sacerdote che canterà invano « requiem eternam », l'eterno riposo, lo « repaus eternal », all'usuraio punito perché ha venduto il tempo, si può pensare alla cattolicità dei sermoni nella mediazione dell'ussitismo moderato della linea Hus-Jacobello ancora attaccato alla liturgia dei morti, radicalmente messa in dubbio e rifiutata dalla linea Nicola di Cerruc-Nicola di Pelhrimov-Taboriti (7) (siamo quindi prima del Taborismo).

2. Rimando ad altra occasione l'edizione e il commento analitico del testo dei due sermoni e ora mi limito alla presentazione di una sua traduzione [su una copia assai corrotta], necessaria per giungere a comprendere il complesso quadro delle condizioni del commercio e della vita economica nelle Valli. [Ciò che è tra parentesi è aggiunto da me].

3. Sermone I (Ms. 263, ff. 80 r-83 v). « Date et dabitur vobis » (Luca VI, 38). Dà a chi ti chiede; e non piantare in asso chi vuole avere da te un prestito (Mat. V, 42: Qui petit a te, da ei: et volenti mutuari a te, ne avertaris) (8). Il Signore come ha ordinato la potenza razionale dell'uomo alla pazienza quando egli è ingiuriato, così la ordina al sollievo dei bisognosi.

In queste parole egli (il Signore) muove a due cose. In primo luogo, per quanto riguarda il dare, quando egli dice: dà a chi ti chiede. In secondo luogo in quanto al dare in prestito, quando dice: non piantare in asso chi vuole avere da te un prestito. Tuttavia nessuno di quelli che fan prestiti al prossimo creda che sia lecito chiedere un interesse (una rendita) o che sia lecito ricevere qualcosa oltre il ca-

---

Jacobello prende il frammento « Nota eciam quod mutatcio... secondum doctores iuris » (Vooght, p. 353) dal cap. 32 del Trattato di Enrico di Assia; il testo « Ex quibus patet quod sub praecepto » pp. 374-375 dai capitoli XVII, XIX di Enrico (la citazione degli esempi dei trasgressori del precetto divino apparentemente scusabili ma ugualmente puniti da Dio si trova anche nel Sermone valdese, dalla citazione di Luce XI, 41 al commento a III Reg. XIII, 11 seg., Ms. 263, f. 81 r-v); le note sull'usura esercitata dagli ebrei di p. 383 dal cap XXV di Enrico di Assia.

Minimi o quasi nulle sono le somiglianze tra il *Contra usuram* di Jacobello e l'inedito *De usura* di Nicola di Cerruc.

(6) Ved. nota precedente.

(7) « E emperczo lo sacerdot cantaria a si envan lo rapaus eternal... », Ms. 263, f. 84 v.

(8) « Dona al demandant a tu e non volhas trastornar al volent enprumiar de tu »; il motivo torna alcune volte nel corso del sermone, al f. 80 r due volte, al f. 81 r una volta.

pitale. Questo è detto in Luca 6: Fa' prestiti, senza sperare nulla da essi (Luca VI, 35: ...mutuum date, nihil inde sperantes), cioè oltre il capitale.

Ora Cristo vuole che ciascuno dia a chi chiede giuste cose, se egli ti scuote e ti chiede qualcosa in relazione alla salute dell'anima. E alcune volte è opera di misericordia fare elemosina corporale. E alcune volte correggere e saggiamente ammonire, perché il mendico potrebbe chiedere spesso l'elemosina corporale senza ragione e non cercare quelle cose che gli sarebbero più utili all'anima. Perciò (il mendico) deve vedere che egli (il ricco) dà ciò che egli può dare secondo onestà e giustizia. In questo caso infatti è difficile fare le giuste distinzioni, perciò è più sicuro dedicarsi saggiamente alle opere di misericordia spirituale.

Dà e non vendere a chi ti chiede nei casi di vero e massimo bisogno, poiché è detto nell'Ecclesiastico IV (Eccl. IV, 3: Non protrahas datum angustianti): non rimandare il dono di chi è nell'angustia. Vende chi rimanda il beneficio, poiché è detto nei Proverbi 3 (Prov. III, 28: ne dicas amico tuo: Vade et revertere, cras dabo tibi, cum statim possis dare): Non dire al tuo amico: va' e torna domani e ti darò (ciò che chiedi), se puoi darglielo subito.

Chi dà subito, dà due volte.

Vende chi riprende al povero.

Vende chi dà con faccia triste. II Cor. IX (II Cor. IX, 7: non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus): non con faccia triste o per necessità, perché Dio ama chi dà con allegria. Ecclesiastico (Eccli. XXXV, 11: In omni dato hilarem fac vultum tuum): Ogni volta che dai qualcosa, rischiara il tuo volto con un sorriso.

Vende chi guarda a tempo e vicende.

È avvenuto per divina provvidenza che i poveri siano assieme coi ricchi, gli ammalati coi sani, gli ignoranti coi saggi, in eterno i buoni coi cattivi, i quali appunto aiutando coloro che sono nel bisogno, meritano di ottenere la mercede celeste.

E quelli, aiutati dal beneficio di costoro e di altri, facciano penitenza per la salvezza.

Dunque il ricco si vede saggio (Prov. XXVIII, 11: Sapiens sibi videtur vir dives): dopo che egli è fatto ricco in terra di beni terreni, si impegna alla fine di arricchirsi in cielo delle cose eterne per mezzo delle cose temporali, il che avviene se l'uomo ricco soccorre e aiuta i poveri per Cristo con pietoso dono quando li vede in angustie o sa che sono stretti dal bisogno. Dunque il ricco che aiuta in questo modo i poveri puramente per Cristo, coglie un tesoro in cielo di cui vivrà dopo di questa vita nella gloria eterna.

Dunque l'uomo in questa vita potrebbe mutare il fango in oro e le pietre in gemme preziose, ma tutti i beni preziosi di questo mondo a confronto dei beni celesti non sono altro che fango. e sottile sabbia a confronto dei beni celesti non sono altro che fango, e sottile sabbia a confronto delle pietre preziose.

Dunque non sono veramente pazzi quelli che non operano con grande impegno per cambiare i beni fuggevoli di questo tempo coi beni eterni? i beni molto piccoli coi beni grandissimi? i beni di quaggiù coi beni di lassù? i beni terreni coi celesti?

Ma chi con vendita o con prestito aiuta il prossimo che ha necessità mirando al guadagno o a servizi; chi vende o affitta più caro quella cosa di cui il povero ha bisogno. questi non solleva tali poveri. ma li aggrava. non li soccorre. ma li rende più poveri e li porta all'estremo della povertà.

Essi [gli usurai] fanno ancora così. benché cambino le cose temporali nelle eterne. ma non per possedere beni in cielo. bensì per ricevere pene e per un così piccolo guadagno temporale, perdere per sempre la gloria eterna con gli angeli e meritare la pena eterna con i demoni e la miseria.

Questi sono i motivi per i quali ci è insegnato tanto chiaramente e in molti modi dalle scritture del vecchio e del nuovo testamento a far del bene al prossimo che si trovi in stato di necessità. e come è detto nel comandamento (Matt. V. 42): Da' a chi ti chiede; e non piantare in asso chi vuole avere da te un prestito.

Luca 6 (Luca VI, 35: Mutuum date, nichil inde sperantes): Date doni, senza sperare d'ora in poi nessuna cosa.

Luca 6 (Luca VI, 36: estote ergo misericordes): Siate misericordiosi.

Matt. 5 (Matt. V. 7: Beati misericordes) i misericordiosi saranno benedetti.

E Isaia profeta dice (Is. LVIII. 7: cum videris nudum. operi eum): quando vedrai un nudo, coprilo.

E di nuovo: fate misericordia, ciascuno con il suo fratello (non inveni ma cfr. XLI, 6). Non pensino i ricchi che per acquistare meriti sian solamente invitati dalle Scritture a far opere di pietà con doni o prestiti o affitti, ma sappiano che secondo le stesse Scritture essi sono tenuti a soccorrere il prossimo col superfluo sotto obbligo di comandamento la cui trasgressione è colpa mortale.

Ciò risulta prima di tutto da quello che Cristo dice in Luca 11 (Luca XI. 41: Quod super est, date elemosinam et ecce omnia munda sunt vobis): date in elemosina ciò che vi sovrabbonda, ed ecco che tutto è per voi pulito. Dunque poiché lo dice il comandamento, è chiaro che ciò che è in abbondanza, cada sotto il comandamento.

E ancora ciò è visto esser evidente in ciò che è detto in Luca 10 (Luca X, 36-37) dove è detto a un tale. nella parabola di Cristo che risponde (e spiega), perché quello che era stato buono con chi era stato ferito dai briganti fosse il di lui prossimo. E Cristo comanda: Va' e fa lo stesso (Luca X, 37: vade et tu fac similiter).

Parimenti lo si prova chiaramente col fatto che Cristo condannerà al fuoco eterno quelli che non daranno a lui affamato e assetato nei suoi poveri da mangiare e da bere, come risulta chiaro in san Matteo 25 (Matt. XXV. 41 segg.), e ciò non sarebbe se per i motivi espo-

sti non cadesse sotto il comandamento la cui trasgressione sarebbe gran peccato mortale. Ciò risulta chiaro in San Giovanni 3 (I Jo. III, 17-18: Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo? Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate) dove egli non solamente afferma ma dimostra che coloro i quali chiudono il cuore alla pietà verso i fratelli che sono nella necessità e mettono da parte le ricchezze, peccano mortalmente, poiché dice che la carità di Dio non permane in essi perché essi non amano il prossimo nelle opere e nella verità ma solamente con la parola e con la lingua.

Dunque poiché così è detto (Ps. CXVIII, 4: Tu mandasti mandata tua custodiri nimis): Tu hai ordinato che i tuoi comandamenti siano osservati scrupolosamente, pensate in qual grande pericolo siano tutti coloro che abbondano di ricchezze e permettono che non solamente i poveri ma lo stesso Cristo nei suoi poveri sian tormentati in molte strettezze (9).

Risulta evidente da molti esempi e dalle Scritture che Dio ha

---

(9) Senza voler ora discutere in ogni suo aspetto le dipendenze o meno del testo valdese dal testo di Jacobello, dobbiamo tuttavia già constatare che il manoscritto 263 almeno nella parte dei Sermoni è copia tarda di un amanuense che non sempre legge bene nel testo originale o di un traduttore di testo latino non sempre ben sciolto nelle sue abbreviazioni. Devo dire che il testo di Jacobello aiuta abbastanza ed è opportuno fin d'ora dare un'idea del confronto di parte del passo nei due autori, il Maestro valdese e Jacobello:

Maestro Valdese

E dereco ayczo es vist esser manifest en czo qu'es dit luc. 10. Al cal lo es dit ha un en la parabolla de Christ respondent car aquel que fey misericordia cum lo naffra de li layrons hera lo seo proyme Christ comandant: Vay, tu e fay semilhantament.

Dereco lo es arguy manifestament per ayczo que Christ condampnare al fuoco eternal aquilh li qual en li seo paures non donaren a majar e a beore a lui famejant e stejant. Enaysima es manifest en sant Mt. 25 la qual cosa non saria se non que per aytals cosas la cages sot lo comandament lo trapasament del qual seria grant pecca mortal. Enaysima ayczo es clar en sant Johan 3. Alqual luoc el non solament aferma mas proua que li clauvent las intralhas a la pietà per la reservacion de lar riqueczas a li frayres avent nececcita (sic) peccan mortalment car el dis que la carità de Dio non perman en lor car ilh non aman lo proyme per obra e per verità mas tant solament per parolla e per lenga.

Donca comu lo sia enaysi diczà: tu ha manda li teo comandament esser garda forment (=fortement), pensà en canti per ilh (= perilh) sian tuit aquilh quel habundian de riquecza li qual suffron esser crucia cum motas miserias non solament li paures mas el meseyme christ en lì sec paures (f. 81 r-v).

Jacobello (dall'ed. di Paul de Vooght, p. 375):

Et Luce X, in parabola de opere misericordie de samaritano loquens dicit: vade et tu fac similiter.

Et Matth. 25° condempnat ad ignem eternum eos qui sibi esurienti et sicienti cibum et potum in suis pauperibus non dederunt. Quod non esset, nisi caderet sub precepto, cuius transgressio est grande paccatum mortale.

Prima Joh. 3° probatur quod claudentes reservacione diviciarum viscera pietatis fratribus necessitatem habentibus, peccant mortaliter, quia dicit: caritas Dei non manet in illis, eo quod non diligunt proximum opere et veritate, sed verbo tantum aut lingua. Cum ergo ita sit et scriptura dicit: Tu mandasti mandata tua custodiri nimis, pensate

punito gravemente i trasgressori del suo comandamento, benché essi avessero notevoli ed evidenti motivi per scusarsi.

Il primo esempio è di Saul (I Reg. XVIII) che Dio non perdonò e lo gettò fuori del Regno, perché non aveva osservato il suo comandamento benché egli pensasse di scusarsi con l'opera che faceva.

Il secondo esempio è di Oza (II Reg. VI, 8): pur avendo egli motivo urgente perché toccasse l'arca di Dio dato che cadeva, ciò nondimeno fu ucciso dal Signore per la sua temerità perché aveva lasciato il precetto che non si toccasse l'arca del Signore, salvo da parte dei sacerdoti.

Che cosa diremo del fatto che [gli usurai] si fabbricano volontariamente motivi con cui pensano di essere scusati della trasgressione del comandamento del Signore? Cosa fan essi se non ingannare

---

in quanto periculo sunt omnes qui diviciis habundant et pauperes Christi. ymmo Christum in suis pauperibus. miseriis omnibus cruciari permittunt.

Il testo di Jacobello. fin da ciò che precede il passo citato e cioè da « Ex quibus patet quod sub precepto cadit de hiis que supersunt largiri indigentibus. Et potet per Augustinum, libro de decem cordibus... » e fino all'inizio del passo sui tre esempi di punizione divina di insigni trasgressori dei comandament,i è tratto da Enrico di Langenstein di Assia, cap. XVII nell'edizione inclusa nelle opere di Gerson (Colonia, 1484, tomo IV, f. 192), mentre il cap. XVIII descrive i tre esempi di punizione divina. L'insieme del passo nel sermone valdese (compresa la citazione dei tre esempi di punizione) corrisponde alla riduzione che Jacobello fa del testo di Enrico, ma nei particolari c'è nel testo valdese una migliore aderenza a Enrico. come risulta ad esempio da questo confronto:

Maestro Valdese	*Jacobello*	*Enrico*
E dereco ayczo es vist esser manifest en czo qu'es dit luc. 10. Al cal lo es dit ha un en la parabolla de Christ respondent car aquel que fey misericordia cum lo naffra de li layrons hera lo seo proyme Crist comandant: Vay, tu e fay semilhantament.	Et Luce X, in parabola de opere misericordie de Samaritano loquens dicit: vade et tu fac similiter.	Et iterum idem haberi videtur quarto Luca. Ubi quodam ad parabolam Christi respondente quod ille qui fecit misericordiam cum vulnerato a latronibus proximus ci erat, subiunxit Christus preceptive dicens: vade et tu fac similiter.
... Enaysima ayczo es clar en sant Johan 3 Aquel luc el non solament aferma mes proua que li claument...	...Prima Joh. 3°, probatur quod claudentes...	... Sicut et hoc clarum est Joh. III ubi ipse non tantum affirmat sed probat quod claudentes...

Si potrebbe dire che la corrispondenza con Jacobello del testo valdese è puramente casuale, dato che anche l'altro punto di corrispondenza riguarda praticamente la citazione del commento dello Pseudo Sristostomo a Mat. V. 42 (Jacobello, p. 373; Ms. 263, f. 82 r; Opus imperfectum in P.G. LVI, 701 dalla Omelia) in diversa elaborazione di Jacobello del *Contra usuram* a noi non giunta, ma pervenuta in mano ai maestri valdesi, o di altro trattato di autore per ora ignoto sullo stesso tema, più attento tra l'altro al testo di Enrico. Non occorre ricordare che anche nel commento al VII comandamento (di ispirazione ussita. come osservo in Bollettino n. 138 del dicembre 1975. Per uno studio della genesi ideologico della violenza. pp. 45-46) del Ms. 208 di Ginevra troviamo la citazione dello Pseudo Crisostomo (vedasi più avanti nota 16).

se stessi e farsi ciechi? Stabilendo sicurezza a se stessi lasciano la coscienza e di nuovo (precipitano) di peccato in peccato (10).

Il terzo esempio lo si trova al terzo libro dei Re XIII (III Reg. XIII, 11 segg.), di un profeta mandato da Giuda a Geroboamo in Bethel. Egli aveva l'ordine del Signore (che non mangiasse in quel luogo. Ma poiché ivi mangiò) (11) fu gravemente punito (benché) (12) fosse indotto e ingannato dal profeta di quel luogo. Questi gli aveva detto che anche lui era profeta e che il Signore aveva ordinato che mangiasse con lui. Benché egli fosse così ingannato, ciò nondimeno il Signore fece uccidere da un leone il suo profeta che aveva acconsentito al falso profeta contro il comandamento, e non gli ordinò che il suo cadavere fosse portato nel sepolcro (13).

Contro questo comandamento peccato tutti quelli che esercitano l'usura corporale e cioè quella che si fa o (ottenendo qualcosa) oltre il prestito o (pattuendo) un patto e una convenzione di ricevere (qualcosa).

Ecco che tutto ciò che si riceve o si richiede oltre la « sorte » della cosa data in prestito, quando ci sia di mezzo il patto o la speranza di guadagno, è usura (14). E giustamente si dice: patto e speranza

---

(10) Il periodo « cosa diremo... di peccato in peccato » non si trova in Jacobello, mentre lo leggiamo in questo punto in Enrico di Assia: « Quid ergo de illis dicemus qui spontanee fabricant sibi causas quibus de transgressione precepti Dei excusari putante. Quid agunt nisi quod se ipsos decipiunt et cecos faciunt quando sibi ipsis securitatem statuentes conscienciam deponunt et de peccato in peccatum ruunt » (Opera, t. 1 v cit., f. 192 rv). Il testo del 263 è probabilmente una copia non perfetta, con qualcosa di omesso o corrotto, come all'inizio del periodo « o cal cosa diren car ilh fabrican... » dove dovremmo leggere *de* al posto di *car*. La corruzione del testo è più evidente un poco più avanti, come sarà osservato nelle note seguenti.

Da fatto che il periodo citato manchi in Jacobello e sia in Enrico potrebbe far pensare a una diretta dipendenza da Enrico, ma il contesto sul secondo esempio, più ricco in Enrico, è nel testo valdese corrispondente a quello di Jacobello.

(11) È evidente che il copista valdese ha saltato una riga, qui ricostruita sulla scorta di Enrico-Jacobello, « ne in illo loco comederet. Qui ibi comedens ».

(12) È evidente l'omissione nel copista di « jasiaczo ».

(13) Ciò che è nel testo latino, è evidentemente caduto per colpa del copista che ha qui lasciato un testo diverso. Leggiamo in Enrico-Jacobello: « contra preceptum Domini com secundo ibi comedentem, a leone interfici fecit, et cadavere eius in sepulcrum patrum suorum ob hoc non inferendum predixit ».

Dopo questo punto i testi del Maestro Valdese, di Enrico e di Jacobello continuano ciascuno con contenuti del tutto diversi.

(14) Il testo dipende chiaramente da una fonte che è Jacobello stesso o da quello attinge.

Maestro Valdese (f. 81 v)	Jacobello (p. 352).
Enaci que alcuna cosa es receopu ho requista outra le sorte de la cosa presta cun pat e sperancza de gang entrevenent es husura.	Ex quibus secundum Crisostomum potest descriptive dici usura: quicquid ultra sortem mutuate rei recipitur vel exigitur, pacto vel spe lucri interveniente.

Crisostomo non c'entra, anche se la dottrina si trova nello Pseudo Crisostomo all'Omelia 33 su Matt. 21 (P.L. LVI, 840).

Si tratta comunque di una dottrina molto comune tra i canonisti, ma è singolare l'esattezza della corrispondenza de due testi: la definizione di Jacobello non si trova né in Enrico di Assia, né in Nicola da Dresda, né in Matteo di Cracovia, e neanche nei grandi Canonisti loro Maestri: Enrico di Segusio detto l'Ostiense, Enrico Goethals

di guadagno che « perviene o interviene » poiché qualche volta il prestito in cui consiste principalmente l'usura si fa con lettere o con « firmato con garanzia » di aggiungere qualcosa come può essere denaro o servizio utile « oltre la sorte » (15). Qualche volta però il prestito è fatto senza tale patto, benché principalmente avvenga con l'intenzione e la speranza di ottenere le cose sopraddette oltre « la sorte » o oltre il contenuto principale del patto così che chi presta, se non sperasse di ottenere qualcosa oltre « il principale », non farebbe prestiti.

Non piantare in asso chi vuole da te un prestito, vale a dire non facendo un prestito o non prolungando ciò che si è dato (= il tempo d'uso di ciò che si è dato) o diminuendolo.

Si intende che si dia il prestito senza usura vale a dire senza patto o speranza di non ricevere (= di ricevere) alcuna cosa « oltre il principale ».

Dice dunque il Signore in Luca 6 (Luca VI, 35: Mutuum date nichil inde sperantes): Date ciò che date senza sperare etc., poiché secondo Crisostomo (16) chi dà a condizione di usura sembra a prima vista elargire (qualcosa) ma è tutto il contrario: egli non dà le sue cose ma prende quelle degli altri. Sembra che egli soccorra alla necessità ma (di fatto) manda in maggiore (necessità); scioglie da un

---

di Gand, Raimondo di Penafort, Egidio Colonna Romano. Goffredo di Trano. Enrico Bohic, Guglielmo Astense, Giovanni Calderini, Gioovanni di Friburgo.

(15) Il testo valdese è abbastanza corrotto e l'ho aggiustato con l'aiuto del corrispondente passo di Jacobello che qui coincide con Enrico di Assia (cap. 32, edizione f. 198 v).

Nel testo valdese si spiega che è ben detto ciò che si dice dell'usura a proposito di patto o speranza di guadagno che perviene o interviene, e qui c'era evidentemente la spiegazione che l'amanuense salta lega a un periodo successivo. In seguito forse si cercò di rendere chiaro il collegamento e si fece maggior confusione.

Maestro Valdese (f. 81 v)	Jacobello (p. 354)
car alcuna via lo prest el se conten principalment. Usura es fayta con pat cun lecturis/ (f. 82 r) ho ferma cun segurta de sobre respondre alcuna cosa enaysima peccunia ho profeytivol serviczi outra la sort.	Nota eciam quod mutacio in qua principaliter et primo consistit usura, primo potest fieri cum pacto, litteris vel fideiussoribus firmato, de superaddendo aliquo. ut es pecunia vel res, val utile obsequium...
Mas alcuna via lo prest es fayt sencza aytal pat Mas principalment sia fayt cun entencion e speranceza de perveni a las cosas denant dictas outra la sort ha principal pat.	Secundo mutuacio potest fieri sine pacto. licet principaliter fiat ex intencione vel spe consequendi aliquid predictorum. ultra sortem ita videlicet quod si mutuans nichil ultra se obtenturus speraret. mutuaturus non esset.
Enaysi que si lo prestant non speras obtenir qualche cosa outra lo principal el non seria prestador.	

(16) Il frammento dello Pseudo Crisostomo è citatissimo nella letteratura medioevale ussita a proposito dell'Usura tratto dall'Omelia 12 al Capo V di Matteo (P. G.LVI. 701). In diversa estensione lo abbiamo in Jacobello (*Contra usuram*, p. 374), in Nicola di Cerruc detto da Dresda (*De unsuris*, Ms. X D 10 di Praga. f. 222 r). Dalla letteratura ussita passa a quella valdese. come risulta anche nel trattato sui Comandamenti (Ms. 208 di Ginevra, ff. 58 v - 59 r).

legame e lega con molti e non dà per la giustizia di Dio, ma per proprio guadagno.

Per questo l'usura la si può definire con ragione un furto (17) dato che essa è un ricevere non giusto dei beni degli altri senza il permesso del Signor Capitano (18).

Ci sono due specie di usura perché una è usura temporale espressa o evidente, quando qualcuno crede che si sia dato a lui qualcosa oltre « il principale » del denaro numerato o pesato o misurato. La seconda è mascherata e può farsi in modi diversi perché qualche volta la si prende oltre « il principale » o il valore di ciò che si è prestato o venduto sotto qualsiasi colore (in qualsiasi forma).

Qualche volta l'usura consiste in un patto di prestito in tal modo che si presti denaro a termine e si riceva sopra « il principale », qualche volta è o una prestazione d'opera o altro vantaggio temporale. Benché ciò sia lecito a chi fa bene, tuttavia tale intenzione spegne il merito quando con intenzione si riceve ringraziamento e ricompensa temporale o almeno quando si ha quella subdola intenzione. Chi fa il bene deve infatti guardare alla ricompensa spirituale poiché non si commette usura solo nel denaro ma in ciascuna cosa che valga altrettanto.

In primo luogo si fa usura relativamente al pegno in 5 modi: primo, quando chi ha preso il pegno, raccoglie i suoi frutti oltre « il principale »; secondo, quando egli ha l'uso del pegno o dei vestiti o delle rendite, per cui è detto in Amos (Amos II, 8: et super vestimentis pignoratis accubuerunt): riposarono sul vestito avuto in pegno; terzo, quando fa lavorare oltre i limiti del possibile il giumento avuto in pegno; quarto, quando l'usuraio vive coi frutti del prestito; quinto, quando egli per il prolungamento del prestito richiede qualche cosa.

Effettivamente grande è la crudeltà dell'usuraio che non solo divora l'uomo in se stesso ma anche nei suoi servi e serve. Può dunque il Signore dire a ragion veduta a proposito dell'usuraio (Ps. XIII, 4: devorant plebem meam sicut escam panis): divorano il mio popolo come se mangiassero del pane.

Il secondo genere di usura mascherata riguarda le vendite e gli acquisti e la si può fare in tre modi.

Primo, quando l'usuraio compra qualche cosa o una proprietà a molto minor prezzo di quelle che valga, poiché (compra) a condizione che il venditore la possa riavere a quel medesimo prezzo quando egli vorrà.

---

(17) La concezione che l'usura sia un furto deriva dal *Decretum* (Ca. XIV, di. IV, c. 10; F. Fiedber I, 738) in base a una citazione di Sant'Ambrogio (l'usura è rapina) e al commento di Giovanni Andrea alla Decretali di Gregorio IX (5, 19, 1). Vedasi in Nicola di Cerruc, *De Usuris*, Ms. cit., f. 222 r.

(18) È evidente la pura e semplice translazione dal latino fatta dal Maestro Valdese. Nel testo originale doveva infatti esserci « Dominus Capitalis » (= Capitaneus, secondo il Glossarium del Du Cange, voce « 1. Capitalis ») che in valdese diventa « segnor capital ».

Secondo, quando il compratore acquista la cosa più cara che essa non valga per il differimento del pagamento.

Terzo, quando si compra grano o altra cosa a prezzo minore di quanto valga, a motivo del denaro dato al momento.

Il terzo genere di usura si ha quando chi prende in prestito è obbligato, con un obbligo che diciamo quasi fondato sul costume, a qualcosa d'equivalente al denaro, così che l'usuraio riceve qualcosa oltre « il principale » senza patto espresso, poiché lo stesso costume fa tacitamente da patto.

Il quarto genere di usura è quando si presta denaro per svolger commerci in modo che chi presta partecipi del guadagno e non del danno. In ciò grande è l'ingiustizia poiché il povero al quale è affidato il denaro è soggetto a fatica e pericolo tanto dell'anima quanto del corpo e per di più grava su di lui il rischio del denaro. In questo modo l'usuraio vuole che il suo denaro sia a lui di guadagno e al povero di rischio. A questo tipo si riconduce l'usura in cui si danno bestie ad altri per guadagno in modo che esse non muoiano per chi dà e che egli partecipi del guadagno. Siffatti usurai sono come incantatori che chiamano vivi animali che son morti per il povero mentre per loro sono (ancor) vivi.

Il quinto (genere di usura consiste in) « pena » mascherata con nome di « pena » (19): appena passato il giorno di scadenza (per la restituzione del prestito su pegno), (il debitore) perda la terra per sempre o altra cosa simile a questa e così (sia) egli privato (=impedito) di trarre guadagno dal denaro prestato; se per caso i debitori non avranno pagato, che (i creditori) abbiano almeno la proprietà.

La settima (20) specie d'usura si ha quando il ricco non vuol ricevere denaro dal povero oltre « il principale », ma accetta volentieri che egli lavori nella sua vigna o nei campi per due giorni o (compia) altri (servizi) in modo simile. Qualche volta chi presta suole mangiare e bere in casa del povero. In modo eguale penserà la malizia degli avari usurai con la quale essi dannano l'anima e spogliano gli altri. In questi casi o contratti si è già giunti a tal punto che molti a stento possono essere restituiti allo stato di salute spirituale, a motivo della continuità dell'abitudine e della difficoltà della restituzione di ciò che hanno delittuosamente acquistato per tanto tempo.

Non si può in generale dare un completo insegnamento delle invenzioni e dei contratti escogitati con inganno, e ciò per la moltitudine e varietà di essi e a causa della sottigliezza dei colori e degli inganni che essi (gli usurai) immaginano in quella materia.

4. Il secondo sermone sempre sull'argomento dell'usura è ancora più deciso nella condanna e ha spunti maggiormente omiletici e meno canonisti rispetto al primo sermone.

(19) A differenza di molti altri Nicola Cerruc si dilunga a discutere sulla penalità nei pegni (Ms. X D 10, f. 222 v b) seguendo Enrico Bohic.

(20) Nella enumerazione salta la sesta posizione.

5. « Sermone sullo stesso argomento ».

Voi udiste come Cristo nel primo sermone ammonisce tutti e ciascun cristiano a operare bene nel sollevare i poveri. In particolare ammonisce i ricchi affinché essi, dato che son diventati ricchi di beni terreni in questo tempo sulla terra, si impegnino nello stesso modo coi beni temporali diventar ricchi di beni eterni in cielo. Ciò avviene quando il ricco soccorre il povero per Cristo col dare, vendere, prestare, il che facendo egli raccoglierebbe per sé un tesoro in cielo di cui potrebbe vivere in eterno dopo questa vita.

Alla fine udiste che a far ciò essi sono ammoniti in molte maniere nella Scrittura del nuovo e dell'antico testamento con cui è chiarito con comandamento che son tenuti a soccorrere a chi ha bisogno con ciò che loro sovrabbonda non solamente col prestito ma sicuramente col donare. E se i ricchi son tenuti ad aiutare con donazioni, molto maggiormente (lo sono) con prestiti (21).

Ordunque chi abbonda di mezzi è tenuto a soccorrere i poveri: è detto che contro questo comandamento peccano tutti gli usurai, vale a dire quelli che soccorrono il prossimo che si trova in strettezze con vendite, donazioni, prestiti, mirando al guadagno o alle ricompense con servizi, caricando il loro prossimo di usure aperte o nascoste di cui abbiamo diverse specie.

Faciendo in tal modo non sollevano i poveri ma li aggravano, non li soccorrono ma li rendono più poveri e alla fine li conducono all'estrema povertà (22).

Di conseguenza rimane da trattare in che modo è condannato il peccato d'usura tanto per « autorità » come dalla ragione. Esso è condannato in ambedue i testamenti, è scritto infatti in Deuteronomio 23 (Deut. XXIII, 20: Fratri autem tuo absque usura id quo indiget commodabis, ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omne opere tuo in terra ad quam ingredieris possidendam): Farai prestiti a tuo fratello senza usura in ciò di cui ha bisogno, affinché il Signore ti benedica in tutto il tuo termine (sic) nella terra in cui entrerai per possederla. Exodo 22 (Exo. XXII, 25: Si pecuniam mutuuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor nec usuris opprimes): Se darai il tuo denaro in prestito al mio povero che è con te, non lo costringerai come uno che costringe, né lo opprimerai con usure.

---

(21) Il testo valdese è oscuro e il copista ha indicato con puntini verticali una correzione. Nella traduzione ho dato una mia interpretazione del testo.

(22) La frase si trova anche nel primo sermone, come si è visto, e ha un corrispondente in Jacobello:

I sermone

...el non releva aytals paures, mas li agrava, el non secore lor mas li rent plus paures e li amena e la stremeta de la paureta...

Jacobello (p. 376).

...qui... non relevat indigentes, sed magis eos indigenciores reddit, et finaliter ad extremum inopie redigit.

Levitico 25 (Lev. XXV, 37: Pecuniam tuam non dabis ei ad usuram et frugum superabundantiam non exiges): Non darai il tuo denaro a tuo fratello a usura e non richiederai il frutto sopra l'abbondanza (sic). Ezechiele 18 (Ezec. XVIII, 17: usuram et superabundantiam non acceperit) descrivendo l'uomo giusto ne parla come di colui che non presterà ad usura e non riceverà in più e (dice che) solo sarà degno di stare nella Chiesa militante colui che non darà il suo denaro ad usura. Salmo (Ps. XIV, 1): Signore, chi abiterà nel tuo santo abitacolo? ecc. E segue (Ps. XIV, 5: qui pecuniam suam non dedit ad usuram): chi non darà il suo denaro ad usura (23).

E si legge nella nuova Legge, Giovanni 2 (Jo. II, 15: omnes eiecit de templo... et nummulariorum effudit aes et mensas subvertit) che a condanna di questo peccato egli (Cristo) rovesciò i tavoli dei cambiatori e sparse il loro tesoro (= denaro) e li cacciò dal tempio e non si dice che costoro abbiano ricevuto usure manifeste, ma (solo) piccoli doni oltre « il principale ».

Ancora Luca 6 (Luca VI, 35): dà senza sperare d'ora in poi alcuna cosa.

Dunque, poiché tutti devono essere fratelli. le indicazioni della legge vecchia devono ora essere osservate più strettamente; al tempo della legge della grazia, quando i cristiani devono esser più caritatevoli (verso i) più poveri, essi non devono far usura coi fratelli (24).

Ancora: l'usura è respinta con la ragione in molti modi, perché Dio non presta le cose temporali all'uomo se non per le necessità della vita o per l'utilità dello spirito in rapporto al merito di far del bene con misericordia ai bisognosi, vale a dire (egli presta) solo per il profitto del corpo e dell'anima, cioè perché si possa qui vivere e (si possa) soccorrere in misericordia gli altri. L'usuraio invece nuoce a se stesso e non aiuta il prossimo poiché egli opera contro Dio, usando male delle ricchezze concessegli da Dio in prestito e così egli opera contro il divino comandamento.

Ancora: nessun saggio deve usare male dei beni che gli sono dati per il suo profitto e in particolare egli non deve usurpare ciò che è proprio di Dio. Ma ciò riguarda ciascun usuraio: è proprio di Dio dare il tempo, poiché egli solo è signore di esso come è provato in Marco 2 (Marc. II, 27: dominus est Filius hominis etiam sabbati): che voi dunque sappiate che il Figlio della Vergine è signore del sabato.

È dunque una grande pazzia dell'usuraio il vendere il tempo che oltre alle altre transitorie cose Dio vuole che sia comune a tutti.

---

(23) In Jacobello troviamo pure collegati Ezechiele XVIII, 17 e nella stessa fattura (anche se con forma diversa di citazione) di interrelazione i versetti 2 e 5 del Salmo 14 (p. 352). Un po prima in Jacobello c'è anche la citazione di Lev. XXV, 37. In Nicola di Cerruc (*De usuris*, f. 220 v) i tre passi (Salmo, Levitico ed Ezechiele) sono tra loro collegati.

(24) Il testo è stato da me ricostruito secondo la mia interpretazione, essendo il passo corrotto.

Il ricco ha altre cose più che il povero, ma del tempo può avere solo ciò che ha il povero, e così egli sarà punito per la vendita del tempo e poiché egli vende il riposo della notte e la luce del giorno, giustamente egli sarà privato di essi (25), perciò il sacerdote canterà a lui invano il riposo eterno.

Poiché dunque solo il tempo « durativo » del mondo in essere trasmutabile può semplicemente durare, (esso fa parte) del tempo che apparirà essere inizio e conclusione della trasformazione del mondo, il che è opera propria di Dio (26), perciò Dio ordina che il tempo sia comune a tutti e non è lecito all'uomo venderlo.

Ancora: quando il debitore riceva ciò che vien dato a usura, o egli è aiutato o non lo è. Se non lo è, sarebbe criminale richieder frutti a lui che non ne ha avuti. Se egli ne è aiutato e sollevato, la sua « cosa » è fatta così attraverso a quel medesimo uso, poiché ciò che si dà è definito: il tuo dal mio. Lo si prova con la condizione della misericordia: la misericordia è tristezza per la miseria degli altri ed è naturale voler il contrario (della miseria), il che provoca tristezza. La ragione dunque dimostra attraverso alla condizione della misericordia che l'uomo debba sollevare il suo fratello, se egli può, qualche volta col dare, qualche volta col prestare senza guadagno, dato che ricevere oltre « il principale » non è sollevare ma aggravare, poiché per i poveri è (già) assai pesante dare (indietro) «il principale».

Da ciò deriva che l'usuraio vende al povero ciò che (già) gli deve per legge naturale o per natura, poiché per legge di natura il ricco deve al povero ciò che da, il che è contenuto in quel comandamento (Matt. VII, 12: Quecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem et vos facite eis): Qualunque cosa vogliate che gli uomini facciano a voi, fatela voi a loro. Si tratta di un comandamento della legge di Mosè e della legge evangelica.

Ancora: l'usuraio vuole qualcosa contro natura o contro la ragione, perché egli vuole che il denaro che egli presta al povero « lavori », così sempre egli vuole il profitto del denaro (27).

Ancora: l'usuraio è peggio del ladrone perché egli presta al prossimo ciò che fa il suo utile (28). Egli è omicida perché toglie la vita ai poveri.

È detto in Esodo 22 (Exod. XXII, 27: Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum ante solis occasum reddes ei. Ipsum enim est quo operitur indumentum carnis eius, nec habet aliud in quo dormiat. Si clamaverit ad me, exaudiam eum, quia misericors sum): Se riceverai i vestiti del tuo prossimo in pegno, glieli restituirai prima del tramonto perché essi sono ciò di cui si copre, vestiti del suo corpo, e non ha altri vestiti in cui dormire. Se egli griderà a me, lo esaudirò perché sono misericordioso.

---

(25) Come per la nota 24.
(26) Come per la nota 24.
(27) Come per la nota 24.
(28) Testo valdese: « el presta al proyme quel deserve luy » (f. 85 r).

Chi dunque vorrà il perdono conviene che non pecchi più. (Pecca più) gravemente chi aggrava con l'usura il più povero invece del più ricco (29).

Nota che Dio punisce gli usurai con molte pene: primo, perché essi sono spogliati dai tiranni così come essi spogliarono i poveri. Isaia 33 (Is. XXXIII, 1: Vae qui praedaris! Nonne et ipse praedaberis?): accidenti a te che rubi perché sarai derubato.

Secondo, perché gli usurai non sono in grado di restituire le usure, poiché il Signore vuole che essi siano sempre vicini a quella cosa proveniente da furto, dato che avviene raramente che l'usuraio restituisca le sue usure. Egli infatti o è prodigo e spende tanto che non può restituire, o è avaro e non vuol restituire e poiché ha famiglia ha un vaso che ha un buco attraverso il quale son messi i denari, ma non è possibile da quello tirarli fuori se non dopo aver rotto il vaso.

Terzo, perché la loro eredità non è sicura o perché essa andrà loro in fumo o sarà dissipata dai cattivi eredi o sarà devoluta a nemici stranieri, poiché ciò che è accumulato in modo cattivo non può dare buon profitto. Sta dunque scritto (Eccli. XLI, 9: filiorum peccatorum periet hereditas, et cum semine illorum adsiduitas oppobrii): andrà in fumo l'eredità dei figli peccatori e con la loro semenza sarà continuo obbrobrio, etc. ».

6. La lettura dei due sermoni per indicazione dello stesso maestro valdese (che nel secondo fa riferimento al primo) deve farsi unito, quasi di sermoni di uno stesso giorno (come si usava nella Cappella di Bethlemme in Praga, con il sermone ante prandium e il sermone post prandium).

Faccio poche osservazioni, in attesa di un'edizione completa in valdese del testo: si tratta di una lingua già all'origine « letteraria », quindi non del popolo, che al tempo del Codice 263 (la trascrizione del testo avviene circa cento anni dopo la sua composizione, 1415-1425/1515-1525) (30) si rivela sempre più incomprensibile e dà adito a una fitta serie di zone oscure. La dottrina contenuta è di chiara fonte ussita su una elaborazione volgarizzata dell'insegnamento cattolico del primo '400 sull'usura. Ci sono tessere del mosaico che indiscutibilmente fanno risalire la fonte alle scuole di Praga e di Cracovia, degli anni Dieci e Venti del sec. XV, come la definizione di usura già ricordata nelle note e il richiamo a un escatologismo filosofico.

I contenuti canonisti sono qui per un profano materia accessibile, per uno specialista di Diritto Canonico rappresentano una piacevole anche se faticosa volgarizzazione (non completa ovviamente a causa

(29) Il copista ha evidentemente saltato una frase legata all'inizio e alla fine col resto da « pecca plus ». Il testo è stato da me ricostruito su mia interpretazione. Anche in Jacobello dopo la lunga uguale citazione di Esodo XXII, 27 (p. 355) nella rassegna di alcuni casi di « maggior peccato » si scrive: « Plus ceteris peccat qui pauperiorem usura gravat quam qui diciorem ».

(30) La datazione del codice può essere fatta in base al calendario trascritto al suo inizio.

delle omissioni del copista o dei copisti nel corso delle trascrizioni nel secolo di vita dei sermoni). Singolare appare invece l'esaltazione della ricchezza con la quale non solo, per benigna concessione di Dio, ci si procura una bella e comoda vita in questa terra, ma anche un buon posto in Paradiso, sacrificando unicamente il superfluo. La dottrina pauperistica dei primi valdesi è del tutto ignorata e sembra che tutto sia fondato sulla dottrina canonista (in cui eccelle al proposito Giovanni Andrea) che la povertà è provvidenziale.

Nell'accenno alle ragioni razionali della condanna dell'usura (non si può vendere il tempo che è di Dio, il denaro non può fruttare denaro, ma questo secondo accenno è in un punto assai corrotto per cui il motivo non sarebbe chiaro senza la conoscenza delle fonti), non si parla della ragione fondamentale che anima gli oppositori dell'usura: solo con il lavoro si può procurare denaro e se l'usura fosse permessa i poveri sarebbero a loro volta impediti di lavorare perché impossibilitati a procurarsi gli strumenti di lavoro (animali, qualche attrezzo, una piccola somma per l'acquisto delle sementi) che gli usurai metterebbero loro a disposizione solo a condizioni di strozzinaggio. (Si tratta comunque del movimento di piccole somme, se basta un vaso per contenere tutta la ricchezza di un usuraio, come si è letto nel secondo sermone).

Se accettiamo i due sermoni come parte della dottrina valdese del '400, dobbiamo pensare a un Valdismo svuotato del suo ricco evangelismo iniziale (a parte la problematica confessionale nei confronti della Chiesa di Roma). Ma perché non pensare ai sermoni del Ms. 263 come a una raccolta per preti cattolici della zona di lingua cosiddetta valdese? La dipendenza da testi ussiti non disturberebbe, dato che ci fu un Ussitismo fortemente cattolico. E poi l'eresia medievale si fermava alle soglie delle dottrine economiche che erano campo aperto senza costrizioni di predeterminate professioni di fede.

ROMOLO CEGNA

Marco Antonio Flaminio e il cardinale di Ravenna

Con questa relazione desidero portare un piccolo contributo alla biografia di Marco Antonio Flaminio e alla sua presenza nella Firenze di Cosimo I degli anni quaranta, con la conseguente diffusione del valdesianismo, a integrazione delle notizie riferite altrove (1).

Nei sei mesi trascorsi a Firenze, nella casa di Pietro Carnesecchi, dal maggio all'ottobre del 1541, della cui cara ospitalità si sente l'eco nostalgica nel carme XVII del libro V dei Carmi, il poeta strinse, o riallacciò, legami di amicizia con gran parte del ceto colto e dirigente: Pier Vettori, Lelio Torelli, Caterina Cibo, Cosimo Bartoli. In quel periodo di entusiasmo per il Valdés, del quale apprese la morte in casa del Carnesecchi, egli lasciò fama di teologo più che di poeta. Cosimo Bartoli, nella lezione pubblica tenuta nell'Accademia fiorentina il 17 dicembre 1542 sulla fede in Dante (Paradiso, c. XXIV, vv. 64-66) (2), intessuta di riferimenti e interpolazioni dal *Beneficio di Cristo*, lo accomunava ad Agostino Steuco e ad Alessandro Piccolomini e gli rendeva omaggio con queste parole: « omo di rara literatura che nella teologia ci ha reso aperti e chiari molti sacri scritti ». Qualche anno dopo, il 18 febbraio del 1546, il vescovo Paolo Giovio inviava al duca Cosimo la *Paraphrasis in 30 Psalmos versibus scripta* (3), che segnava il ritorno del Flaminio alla poesia dopo otto anni dedicati « gravioribus studiis » (4), cioè alla sacra scrittura e ai padri della Chiesa (ma anche ad opere di Lutero, di Bucero e di Calvino!), accompagnandola con questo biglietto: « Mando a V.a Ecc.a li belli psalmi tradotti da messer Flaminio al'usanza de' poeti amatori

(1) Vedi la mia relazione: Erasmismo e riforma protestante nella Firenze di Cosimo I, svolta nel convegno storico: La nascita della Toscana (Siena, 13-15 dicembre 1974), i cui Atti sono in corso di pubblicazione.

(2) Lezioni di accademici fiorentini, a cura di A. F. Doni, Fiorenza 1547, pp. 69-81. La data della lezione del Bartoli, controllata da me sui verbali dell'Accademia (Firenze, Bibl. Marucelliana, Annali dell'accademia degli Umidi, Ms B III 52, I, 11v) conferma la circolazione manoscritta del *Beneficio di Cristo* nell'ambiente colto fiorentino. Cfr. Benedetto da Mantova, Il beneficio di Cristo... a cura di S. Caponetto. Firenze-Chicago 1972, pp. 499 ss.

(3) Venetiis ex officina Erasmiana, apud Vincentium Valgrisium 1546.

(4) Cfr. la dedica della *Paraphrasis* al card. A. Farnese.

del candor romano, acciò che Quella intenda che a Trento si agita della reformazione, e non di burla poiché la poesia ancor lei corre a questa santa conjura e prende il portante di cantar altro che le insanità e lascivie di questo affatturato mondo... » (5).

Qualche mese dopo il duca ringraziava il suo osservatore al concilio di Trento, Pietro Camaiani, per l'invio di un'operetta del poeta, forse la stessa: « Il libretto che ci avete inviato di messer Marcantonio Flaminio ci è stato gratissimo e lo vedremo molto volentieri, sapendo che dalla mano sua non può uscire se non opere docte et egregie. Ringraziateretelo da nostra parte, offerendoci parati ad ogni suo onore e commodo » (6). Il valdesiano Flaminio e il poeta latino ebbero ascolto in Firenze ed è certo difficile separarli, se si pensa che i suoi primi versi, dopo anni di silenzio, furono ispirati dai salmi di Davide, dei quali il Valdés aveva lasciato una traduzione in lingua castigliana. E tuttavia ci sembra poco probabile che le conversazioni con il Vettori, ammiratore del Pole, con la valdesiana Caterina Cibo e con il severo e religiosissimo Torelli fossero dello stesso argomento e dello stesso tono di quelle tenute con Benedetto Accolti, detto il cardinale di Ravenna da quando Clemente VII, il 3 maggio del 1527, lo nominò arcivescovo di Ravenna e poi cardinale (7). Se pensiamo alla sua figura di principe rinascimentale, privo di scrupoli, esperto nell'arte del doppio gioco come dimostrò con gli Anconetani, facendo loro la spia per impedire il possesso della loro città al papa, dopo di avere acquistato la legazione della Marca per 19.000 scudi (eccettuata Ancona), e facendosi poi nominare legato dal papa dopo la sua conquista; se pensiamo che si macchiò di ruberie, malversazioni e avvelenamenti, e che morì fra le braccia della sua amante, il legame del Flaminio con lui va forse cercato in un diverso retroterra. È certo, comunque, che esso ci riporta la sua personalità a un livello più umano e realistico, troppo spesso idealizzata dalla nostra ottica unilaterale del *Beneficio di Cristo*, del carteggio con i valdesiani e dei carmi spirituali. L'erede del pensiero del Valdés, il maestro degli « spirituali » di Viterbo, che influì su Vittoria Colonna, fu anche un « cortegiano », educato nella Urbino di Baldassar Castiglione (8) e vissuto per buona parte della sua vita nella

---

(5) Firenze, Arch. di Stato, Mediceo, 380, ins. 201. Pubblicata in: *Pauli Iovii Opera*, a cura di G. Ferrero, t. II, Roma 1958, n. 221, p. 31, dove si legge « vanità » anziché « insanità » e « censura » al posto di « conjura ».

(6) Firenze, Arch. di Stato, Mediceo del principato, Minute 1546, fol. 7.

(7) Per B. Accolti, il giovane, vedi E. COSTANTINI, *Il cardinale di Ravenna al governo di Ancona*, Pesaro 1891; E. MASSA, *Accolti Benedetto*, in: Diz. Biogr. degl'Ital., I, Roma 1960, pp. 101-103.

(8) Stette per un anno in casa del Castiglione in Urbino (1514-1515). In una lettera del 23 giugno del 1553 Girolamo Vida, rammaricandosi delle voci che correvano su un processo dell'Inquisizione contro di lui, morto da tre anni, lo chiama « cortisano antico di Roma ». Al card. Marcello Cervini, a cui la lettera è diretta, confessa: « A me certo par cosa nuova e strana, percioché non intesi mai chel detto fusse teologo, neanco che in teologia studiasse, né l'avrebbe potuto fare, molto mal condizionato di complessione e sempre infermo, come esso di sé diceva, e di materia che spetti alla re-

piccola corte del Pole, o al suo seguito, e fu condizionato da questo ambiente, come ebbe a raccontare il Beccadelli (9). Non fece certamente un taglio netto con il passato dopo la sua conversione allo studio della sacra scrittura e di s. Agostino e il suo soggiorno napoletano del 1539-41. Continuò a godere dei suoi benefici ecclesiastici, ad accettare doni dai suoi protettori, a tenere stretti rapporti con il card. Alessandro Farnese, nipote del papa e con la curia papale. È fuorviante il volerne fare un « calvinista » come Giulio Cesare Pascali e Galeazzo Caracciolo!

Il cardinale di Ravenna si stabilì in Firenze dopo il 1544 e ne divenne rappresentante dell'imperatore per interessamento di Cosimo. Fra una birbonata e l'altra scriveva eleganti poesie latine di carattere mitologico e cristiano; fu amico dell'Ariosto, del Sadoleto, del Bembo, del Molza, del Varchi. Ma al di là dei comuni interessi letterari e della cortesia diplomatica ci possono essere altri motivi che chiariscono questo rapporto con l'ambiguo personaggio, che nel dicembre del 1531 scriveva al Sadoleto contro Zwingli, che per primo nella Svizzera aveva portato « le pestifere dottrine dei Luterani » (10) e ancora nell'ottobre del '46 consentiva a un suo servitore di tenere nella sua stanza il *Beneficio di Cristo*, « che dispiace così a' frati » (11).

Mi riferisco ai suoi legami con Alonso e Juan de Valdés. Il primo gl'indirizzò nel 1530 da Augusta alcune lettere del periodo della famosa dieta e lo informò dei suoi colloqui con i luterani e soprattutto con Melantone « el mas docto y menos malo de totos estos lutteranos » e della sollecitudine dell'imperatore di conoscere la loro dottrina talché gli aveva dovuto tradurre il testo della confessione melantoniana in lingua spagnola (12). Con Juan ebbe a che fare nel periodo più drammatico della sua vita, quando Paolo III, appena eletto, diede ascolto alle lamentele degli Anconetani su i suoi soprusi e lo fece rinchiudere in Castel Sant'Angelo. Condannato a morte, ottenne la grazia il 30 agosto del 1535 per intercessione dell'imperatore e del card. Ercole Gonzaga, ma dovette pagare un riscatto di 59.000 ducati per riottenere la libertà. In questa occasione il Valdés, che era già a Napoli come « segretario imperiale », spinto dal Gonzaga, gli prestò 3 mila ducati, restituiti con tanta lentezza da esaspe-

---

ligione non so che cosa abbia scritto, eccetto che ha tradutto non so quanti pochi Psalmi di David profeta... ». Il vescovo di Alba conosceva soltanto il cortigiano e il poeta. Cfr. F. Cuccoli, *M. A. Flaminio*, Bologna, 1897, pp. 33-41; G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des Jahrhunderts*, Paderborn, 1910, p. 320.

(9) L. Beccadelli, *Vita del Card. R. Polo*, in G. Morandi, Monumenti di varia letteratura, Bologna 1797-1804, I, p. 2, pp. 326 ss.

(10) Cit. da G. K. Brown, *Italy and the Reformation*, Oxford 1933, pp. 261-262.

(11) Così scriveva il nipote del cardinale a Pompeo Florido. Cfr. R. Ristori, *B. Accolti. A proposito di un riformato toscano del Cinquecento*, « Rinascimento », XIII, 1962, pp. 262-264.

(12) G. Bagnatori, *Cartas ineditas de Alfonso de Valdés sobre la Dieta de Augusburgo*, in « Bullettin Hispanique », LVII, 1955, pp. 354-374.

rare il maestro degli « spirituali » (13). La comune conoscenza del Valdés dovette essere il tramite di questi rapporti, sui quali quel poco che conosciamo non è da trascurare. Innanzi tutto il carme:

De dono Benedicti Accolti card.
Hanc pateram Chio spumantem auroque nitentem
Accoltus vati donat habere suo.
Ipse meri partem libo tibi, candide Liber;
Et partem libo, pulcher Apollo, tibi.
Vos pateram contra Musarum nectare dulci
Implete, et large proluite ora mihi,
Accolto dignas ut solvam carmine grates,
carmine, quod possit nulla abolere dies (14).

Non se ne conosce la data di composizione, ma esso apparve per la prima volta nell'edizione lionese del 1548 dei primi due libri dei *Carmina*, curata dal cugino Cesare Flaminio (15). Potrebbe essere stato scritto dopo il passaggio da Firenze per Roma, del quale dà notizia la lettera al cardinale dell'8 ottobre del 1547, rimasta sconosciuta ai biografi del Flaminio. Il poeta ringrazia il ricco signore fiorentino del dono di una coppa d'oro inneggiando a Bacco e al bell'Apollo, forse piegando la sua musa ai gusti dell'ospite, o forse in un momento di ricerca di evasione nei miti del passato, in quella « pazzia della poesia », dalla quale aveva confessato un giorno di non poter guarire. Dopo la traslazione del concilio a Bologna e la sconfitta dei protestanti a Mühlberg di alcuni mesi prima ogni illusione di riconciliazione con le chiese della Riforma era ormai svanita. La lettera, alla quale ho fatto prima cenno, fa parte del vasto carteggio del card. di Ravenna, conservato nell'Archivio di Stato di Firenze (16). Essa ci offre alcune notizie utili e ci riflette l'immagine del Flaminio cortigiano. In primo luogo ci fornisce la prova di un terzo soggiorno fiorentino nel settembre del '47 (il secondo era avvenuto nel viaggio verso Trento nel novembre del 1542 assieme al Pole, nominato legato al concilio) (17). Non sappiamo quanto sia durato, ma è da presumere che non sia mancato l'incontro con i vecchi amici e uno scambio di vedute sulle vicende del concilio, le sue

---

(13) E. Cione, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari 1938, pp. 62-65; Fr. Domingo de S.ta Teresa, *Juan de Valdes, 1498-1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma 1957, p. 98-99.

(14) Carminum lib. II, X.

(15) Paolo IV, in un burrascoso colloquio con l'ambasciatore veneto Andrea Navagero, nell'ottobre del '57, si vantò d'avere mandato Cesare Flaminio sul rogo in piazza della Minerva, non avendo fatto in tempo ad arrestare suo cugino Marcantonio. Di questa condanna non si conoscono altre notizie. Cfr. B. Croce, *Un calvinista italiano. Il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, Bari, 1933, pp. 34-35; B. Nicolini, *Ideali e passioni nell'Italia religiosa del cinquecento*, Bologna 1962, p. 94.

(16) Cfr. Appendice.

(17) Cfr. la lettera a B. Lampridio di Aonio Paleario, il quale incontrò a Firenze Pole, Flaminio e Carnesecchi in viaggio per Trento, in: Epistolarum I, XVII (Opera, Jenae 1728, p. 471).

decisioni e i nuovi contrasti con l'imperatore. È certo che a Caterina Cibo comunicherà in tutta confidenza e segretezza la sua esperienza mistica della certezza del credente per la sola fede in Gesù Cristo nella lettera del 4 maggio 1549 (18). L'altra notizia di rilievo è l'invio al cardinale del manoscritto di tutte le sue poesie. Fu l'Accolti a spingere il Torrentino a includerle nella raccolta dei *Carmina quinque illustrium poetarum*, stampata in Firenze nel 1549? E infine l'interessante accenno alla sua poetica (« in queste cose spirituali io giudico, che si debbia usare uno stile simplice e lontano da ogni fuco, advertendo però che egli sia latino, e candido... »), e ai buoni rapporti del rappresentante imperiale con il Pole, il Sadoleto e il Cortese, gli epigoni ormai dell'evangelismo erasmiano.

SALVATORE CAPONETTO

(18) Cfr. B. FELICIANGELI, *Notizie e documenti sulla vita di Caterina Cybo Varano*, Camerino, 1891, pp. 235-238.

APPENDICE

MARCO ANTONIO FLAMINIO A B. ACCOLTI, CARD. DI RAVENNA (Roma, 8 ottobre 1547) — Firenze, Arch. di Stato, Carte del card. di Ravenna, filza 1, 36, cc. 544-47. Originale, autografa.

Benché prima havessi in animo di andare alla Corte partendomi da Fiorenza, nondimeno mi risolsi poi di andare a Bagnarea, d'onde non mandai a Mons.r re.mo mio la lettera di V.S. R.ma sì perché desiderava di dargliela di mia propria mano, sì perché S.S. R.ma s'aspettava di giorno in giorno, benché indarno, poiché quella non lasciò mai il Papa, il che ho voluto dire a V.S.R.ma, accioché ella peraventura non si maravigliasse della risposta così tarda. Mentre sono stato fuor di Roma, non ho potuto far scrivere i miei versi, perché non havea il libro, hora si scrivono et come prima siano finiti di copiare, li mandarò a V.S. R.ma. Et poiché quella mi comandò, che io glieli mandassi tutti, hora le mando la parafrasi sopra li XXX Salmi separatamente delle altre mie composizioni, sicome anco la materia et lo stile è diverso, perché in queste cose spirituali io giudico, che si debbia usare uno stile simplice, et lontano da ogni fuco, advertendo però, che egli sia latino, et candido, la qual cosa se mia sia riuscita, io nol so, ma so bene che io havea impressa nella mente questa idea di scrivere, quando faceva detta parafrasi

Io visitai per nome di V.S. R.ma i R.mi cardinali Sadoleto et Cortese, i quali in vero sono affezionatissimi di quella sì come è ancora Mons.R mio. In questa qualità di tempi a me non pare che V.S.R.ma ci debbia haver punto invidia di questa stanzia, or noi ci debbiamo rallegrare che ella si ritrovi in sì tranquillo posto, di che ringrazio nostro S.re Dio. Or prego Sua divina maiestà, che conservi, et prosperi V.S.R.ma alla quale humilmente baso la mano.

In Roma alli VIII di Ottob. del XLVII.

Di V.S. Ill.ma et Re.ma Humillimo servitor Marcantonio Flaminio.

(All.Ill.mo et R.mo S.or Mons.or Il car.le di Ravenna S.or mio colendissimo. In Fiorenza).

Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando

È stato Conor Fahy, in un importante articolo del 1965 intitolato *Per la vita di Ortensio Lando*, con il quale stabiliva definitivamente la coincidenza tra O. Lando e l'eremitano Geremia (Lando) da Milano (1), a proporre implicitamente un possibile rapporto di conoscenza tra lo stesso Lando e l'altro eremitano Giulio (Della Rovere) da Milano, identificato, sia pure con qualche residuo margine di dubbio, nel « Julius Quercens » che compare sia nel *Cicero relegatus* che nelle *Forcianae Quaestiones* (2). Successivamente, nel 1974, in un ampio studio sul Lando, Silvana Seidel Menchi ha confermato l'identificazione, ampliando la lista dei riferimenti landiani al Della Rovere (3).

Mi è sembrato opportuno, a questo punto, riprendere e tentare di approfondire il tema dei reali rapporti tra i due eremitani milanesi, non solo a motivo del mio particolare interesse di studio per il Della Rovere (4), ma anche tenendo conto del fatto che la loro diretta co-

(1) Anche storici come F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, 1973.(I ed. 1938), p. 171 n. 4 (a p. 172) e B. Nicolini, *Studi cinquecenteschi, I, Ideali e passioni nell'Italia religiosa*, Bologna, 1968, pp. 18, 33, distinguevano nettamente tra Ortensio Lando e frate Geremia Lando.

(2) C. Fahy, *Art. cit.*, in « Giornale Stor. della Lett. It. », CXL (1965), p. 254 n. 2. Per la verità, già G. Tiraboschi, nella sua *Storia della Lett. it.*, (t. VII, p. IV, Venezia 1824, p. 1091) svolgeva in « della Rovere » il quasi-pseudonimo « Quercens » che compare all'inizio del *Cicero relegatus;* mentre I. Sanesi nel suo studio su *Il cinquecentista O. Lando*, Pistoia, 1893, p. 65, senza accennare ad alcun particolare problema di identificazione, elencava « Giulio della Rovere » fra i partecipanti alle discussioni di Forci.

(3) S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia - Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in « Schweizerische Zeitschrift für Geschichte », 24 (1974), p. 569 e n. 104.

Per una definitiva e chiara conferma che l'indicazione « Quercente » si riferisca senz'altro al Della Rovere possiamo anche ricordare che frate Paolo da Sant'Angelo il 2 gennaio 1541 si rivolgeva a lui. indirizzando la sua lettera al « Reverendo padre maestro et celebre predicator del Divino verbo il Padre maestro Giulio la querce di Milano »: si trova tra le carte del processo veneziano del Della Rovere per cui vedi n. 12.

(4) Lo scrivente di queste note, insieme ad Ernst Ronsdorf del « Petrarca Institut » dell'Università di Colonia, sta lavorando da qualche tempo alla preparazione del volume relativo a Giulio Della Rovere per il « Corpus Reformatorum Italicorum »: frutto di questo impegno sono stati per ora i seguenti due articoli: U. Rozzo. *Sugli scritti di Giulio da Milano*, in « Boll. della Soc. di Studi Valdesi », n. 134 (1973), pp. 69-85; E. Ronsdorf, *Nuove opere sconosciute di Giulio da Milano*, in « Boll. della Soc. di Studi Valdesi », n. 138 (1975), pp. 55-67.

noscenza e la reciproca influenza si data specificatamente agli anni 1530-1540, epoca di grande importanza per la fortuna delle idee riformate in Italia e soprattutto per la diffusione delle stesse nell'ambito dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino, che fu di gran lunga il più turbato dalle nuove idee d'Oltralpe.

Possiamo iniziare cercando di individuare alcuni contorni biografici del loro rapporto (5).

In attesa di trovare una qualche notizia dei religiosi presenti nel convento milanese di S. Marco negli anni 1520-1525 (6), dove, con tutta probabilità, i due fecero il loro ingresso nell'Ordine (7), per intanto siamo in grado di documentare certi momenti successivi di un loro indiscusso o almeno molto probabile contatto. Tra i due, del resto, non doveva essere grande la differenza di età se il Della Rovere, nato nel 1504 (8) ed entrato tra gli Eremitani verso il 1520, veniva nominato « lettore » nell'ottobre 1531 (9), mentre il Lando (di cui ignoriamo il sicuro anno di nascita e quello di ingresso in convento) risulta aver conseguito lo stesso grado accademico almeno dal maggio 1533 (10).

---

(5) Per un inquadramento complessivo della figura e dell'opera di Ortensio Lando si faccia riferimento a P. F. Grendler, *Critics of the Italian World (1530-1560) - Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando*, Madison, Milwaukee and London, 1969; per l'elenco delle edizioni landiane si vedano le pp. 222-239.

(6) La mia iniziata esplorazione delle carte di S. Marco, che si conservano all'Archivio di Stato di Milano, finora non ha dato risultati.

(7) L'unico riferimento al convento di S. Marco che conosciamo nelle opere del Lando è quello che leggiamo nel *Commentario de le più notabili et mostruose cose d'Italia et altri luoghi*, Venezia, 1550, c. 26 r., dove ironicamente ricorda di aver ascoltato più volte lo storno al quale un frate di quel convento aveva insegnato a predicare. Non vi sono però riferimenti ai nostri frati nell'art. di V. Adami, *Spigolature di archivio sulla Chiesa e Convento di S. Marco in Milano*, in « Arch. Stor. Lombardo » n. s., III (1938), pp. 439-447.

Del « noviziato » milanese del Lando ci sono comunque indiretta testimonianza certe sue affermazioni, come quella contenuta nella dedica del II libro dei *Paradossi, cioè sententie fuori del comun parere: novellamente venute in luce*, Venezia, 1545, c. 43 r, dove scrive di essere lungamente vissuto tra i « Longobardi », o quella della *Confutatione del libro de Paradossi nuovamente composta et in tre orationi distinta*, Venezia, 1545, c. 15 r, dove ricorda Milano come la città dove fu « longamente nutrito et nelle buone arti ammaestrato ».

(8) Come ha messo in evidenza E. Ronsdorf, *Nuove opere sconosciute*, cit., p. 55 n. 1, sulla base di una notizia di Ulrich Campell.

(9) Vedi nota 18. Una certa differenza anagrafica tra i due potrebbe essere stata ridotta, nella vita monastica, da una diversamente precoce entrata nell'Ordine. Essendo nato nel 1504 ed entrato in convento nel 1520-1522 (cfr. U. Rozzo, *Sugli scritti di G. da Milano*, cit., p. 70), Giulio da Milano avrebbe fatto il suo ingresso avendo almeno 16 anni, mentre le Costituzioni stabilivano che potevano essere accolti fanciulli di almeno 11 anni (cfr. J. Aramburu Cendola *O.S.A.*, *Las primitivas Constitutiones de los Agustinos [Ratisbonenses del año 1290]*, Valladolid, 1966, p. 59).

(10) Per il lettorato di Geremia da Milano vedi più avanti.

Si era soliti fissare la data di nascita del Lando intorno al 1512: I. Sanesi, *Op. cit.*, pp. 8-9; G. Sforza, *O. Lando e gli usi ed i costumi d'Italia nella prima metà del Cinquecento*, in « Memorie della R. Acc. delle Scienze di Torino », s. II, vol. LXIV, n. 4 (1914), p. 2; ma il « landologo » C. Fahy ha recentemente proposto il 1508: *The composition of Ortensio Lando's dialogue "Cicero relegatus et Cicero revocatus"* in « Ita-

Prima di tutto sappiamo che i due furono insieme a Padova, dove Geremia da Milano studiò dal gennaio all'ottobre 1527 (11), mentre nel corso del processo veneziano Giulio da Milano ricorderà i suoi studi patavini degli anni 1527-1528 (12).

E anche per questi personaggi si deve così annotare una permanenza padovana più o meno lunga (il Della Rovere, come vedremo più sotto, fu però nuovamente all'Università di Padova negli anni 1530-1531) e più o meno ricca di esperienze e di conseguenze; ed è una ennesima conferma della tesi secondo cui in pratica tutto il movimento ereticale italiano è passato per le aule padovane (13).

Un altro periodo di comunanza tra i due eremitani fu poi quello bolognese. Nel settembre 1531 frate Geremia da Milano veniva inviato a Bologna col grado di cursore (14); Giulio da Milano, che era già stato nel convento bolognese di S. Giacomo, dove risultava risie-

---

lian Studies », XXX (1975), p. 40. Per quanto riguarda la data di ingresso nell'Ordine non è possibile pensare al 1527 (come fa la Seidel Menchi, *Art. cit.*, p. 562: « Era arrivato a Bologna (nel 1531: n.d.r.) dopo circa cinque anni di vita monastica... »), facendo cioè riferimento al primo accenno che se ne trova nel *Regestum* del Generale degli Eremitani, perché in tale circostanza si parla di Geremia da Milano come studente e non conosciamo quando erano iniziati questi studi, mentre in antecedenza doveva aver superato il noviziato di un anno. Dato che la carriera per il lettorato durava di solito più di nove anni torneremmo allora al 1523-24 come anno di ingresso nell'Ordine: cfr. D. Gutiérrez, *Los estudios en la Orden agustiniana desde la edad media hasta la contemporanea*, in « Analecta Augustiniana », XXXIII (1970), pp. 82-90.

(11) S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 564. A questa breve permanenza padovana del Lando dovrebbe dunque riferirsi il ricordo dell'insegnamento ricevuto da Bernardino Donato: *Sette libri de Cathaloghi*, Venezia, 1552, p. 459 (cfr. G. Sforza, *Art. cit.*, p. 2 n. 6). Il Lando farà una polemica e sarcastica presentazione dello studio padovano nel corso del suo *Commentario*, cit., c. 36rv: in questo stesso luogo ricorda però l'insegnamento del « philosopho eccellente » Sperone Speroni, che appunto dal 1523 al 1527 tenne la cattedra straordinaria di filosofia (cfr. G. Sforza, *Art. cit.*, p. 27 e n. 1).

(12) Arch. di Stato - Venezia, *S. Uffizio*, b. I, *Processi 1541-1545*, fasc. I: *Processus magistri Julij mediolanensis ordinis heremitarum sancti Augustini*, f. 70v. (D'ora in poi: *Processus*). Da un'anticipazione fattami verbalmente dal prof. Aldo Stella risulta che in questi anni era all'Università di Padova anche fra Paolo Ricci, di cui vedremo più avanti i legami col Della Rovere a Bologna negli anni 1531-1533. Ma cfr. A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Padova, 1967, p. 47.

(13) F. C. Church, *I riformatori italiani*, I, Milano, 1967 [2], pp. 42-43; Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdès, 1498 (?)-1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, 1957, p. 401.

Del resto proprio dal 1527 sarà a Padova anche Stefano Dolet (S. Seidel Menchi *Art. cit.*, p. 565 n. 91), che risulterà particolarmente legato al Lando al momento della sua prima permanenza lionese (cfr. C. Fahy, *Per la vita di O. Lando*, cit., pp. 251-253). Verrà inoltre indicato come uno dei partecipanti alle *Forcianae* (*Forcianae Quaestiones in quibus varia Italorum ingenia explicantur, multaque alia scitu non indigna*, Neapoli, 1535, p. 36) e nel *Funus* (*In Des. Erasmi Roterodami funus - Dialogus lepidissimus*, Basileae, 1540, c. C 1 r), sarà ricordato tra i grandi antierasmiani.

(14) Arch. Generale degli Eremitani, Roma, *Regestum Gabrielis Veneti*, Dd 15, f. 181 r (cfr. S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, p. 565). D'ora in avanti i diversi *Regesta* dei Generali Eremitani saranno citati come *Regestum*, con la rispettiva segnatura.

Della sua presenza a Bologna « per studiare » il Lando accenna nei suoi *Paradossi*, cit., c. 60 v.

dere sulla fine del 1529 (15), dopo un secondo periodo di studio a Padova, a cui si è già accennato (16), almeno dal 31 luglio 1531 è nuovamente presente a Bologna (17) con l'incarico di cursore e verso la fine dell'ottobre 1531, a motivo dei buoni risultati conseguiti negli studi compiuti a Padova, viene stabilizzato nel convento di S. Giacomo col grado di lettore (18).

Questi nuovi dati sulla biografia del Della Rovere ci consentono tra l'altro di collocare opportunamente un accenno, fino ad oggi inutilizzato per il suo difficile inquadramento, contenuto nelle brevi note dedicate da Filippo Argelati a Giulio da Milano, secondo il quale, sebbene non ancora maestro, Giulio era stato scelto « ut easdem disciplinas (filosofia e teologia: n.d.r.) Bononiae profiteretur... » (19).

Dunque ora sappiamo che Giulio « lesse » a Bologna, all'inizio degli anni trenta, nello *Studium generale* degli Eremitani, che era poi una delle « scuole » di teologia più importanti tra quelle incorporate nella facoltà teologica dell'Università bolognese (20).

Per il rapporto Lando-Della Rovere costatiamo allora che dalla fine del 1531 e per un periodo successivo che possiamo far arrivare alla primavera del 1533 (21), proprio mentre si costituiva a Bologna

(15) Arch. di Stato - Bologna, *Conventi soppressi - Fondo Eremitani di S. Giacomo*, filza 29/1635, doc. n. 52: il 2 ottobre 1529 Giulio da Milano è registrato presente in convento, mentre Maestro Gerolamo da Bologna è priore e maestro Ambrogio da Milano reggente degli studi.

Il Della Rovere non è invece più elencato nella lista dei frati contenuta nel doc. n. 73 della stessa filza in data 17 giugno 1530.

(D'ora in poi con *Fondo Eremitani di S. Giacomo* indicheremo le filze conservate all'Arch. di Stato di Bologna).

(16) È un dato che ricaviamo dal doc. citato nella nota 18.

(17) *Fondo Eremitani di S. Giacomo*, filza 30/1936 doc. n. 10; tra gli altri frati sono elencati anche il cursore e maestro dei novizi Cornelio da Bologna e il cursore Guglielmo Veneto, per cui vedi alla nota seguente.

(18) *Regestum*, Dd 15 f. 181 v: « Quod egregie se gessissent in Gymnasio Sancti Patavi suis muneribus lectores ambos in Academia locavimus Bononiensi ».

A lato abbiamo i nomi dei cursori interessati al provvedimento: Guglielmo Veneto e Giulio da Milano (a questi è stato successivamente aggiunto il nome di Cornelio da Bologna). Questo Guglielmo Veneto sarà ricordato come apostata in una notazione del Seripando dell'8 aprile 1542 (*Regestum Seripandi*, Dd 19, f. 130).

(19) F. Argelati, *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium*, Mediolani, 1745, I, 2, col. 754. L'autore in questione non precisa la fonte della sua notizia che, per altro, pare di prima mano, come indirettamente confermano i documenti da noi citati; potrebbe essere una informazione tratta dall'introvabile prima parte delle *Prediche* di Giulio da Milano che, per quanto ne sappiamo, l'Argelati è l'unico studioso (dopo il sec. XVI) ad avere conosciuto direttamente, lasciandocene memoria? Cfr. U. Rozzo, *Sugli scritti di G. da Milano*, cit., pp. 74-75.

(20) Per la storia della facoltà teologica bolognese e per il suo ordinamento si vedano: F. Cavazza, *Le scuole dell'antico Studio bolognese*, Milano, 1896. pp. 143-144; F. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna*, Bologna, 1932; A. Sorbelli, *Storia dell'Università di Bologna*, I, *Il Medioevo (secc. XI-XV)*, Bologna, 1940, pp. 129-139; C. Piana *O.F.M.*, *La Facoltà teologica dell'Università di Bologna nella prima metà del Cinquecento*, in « Archivum Franciscanum Historicum », 62 (1969), pp. 196-266.

(21) La presenza del Lando nella città felsinea nei primi mesi del 1533 è giustamente collegata da C. Fahy alla sua conoscenza bolognese del « legatum Britanum »,

quel circolo erasmiano su cui ha attentamente indagato Silvana Seidel Menchi, erano insieme nel convento eremitano della città questi due religiosi che avrebbero avuto, di lì a pochi anni, diversa, ma notevole importanza nella storia del movimento riformatore in Italia.

Ora, avendo sicura notizia, dalla nota lettera di Giovanni Angelo Odoni al Cousin del 29 ottobre 1535, di una profonda conoscenza intervenuta tra il Lando e i vari « Eusebio Renato », G. A. Odoni, Fileno Lunardi (forse allora era ancora: fra Paolo Ricci) (22), con buon fondamento possiamo presumere che in quegli stessi anni il rapporto tra il gruppo erasmiano bolognese e gli eremitani residenti in città abbia interessato oltre al giovane cursore Geremia da Milano, anche il lettore Giulio da Milano e, forse, qualcuno di quegli altri frati che il processo veneziano del Della Rovere mostrerà molto attenti alle posizioni teologiche dei novatori, quando non chiaramente simpatizzanti per essi, e che i documenti bolognesi ci dicono presenti in S. Giacomo proprio in questi anni: tali sono Paolo da Siena, Taddeo da Bologna, Giulio da Bologna e Arcangelo da Bologna (23).

---

cioè, Nicolas Hawkins che fu con Carlo V a Bologna dal dicembre 1532 al febbraio 1533 e che viene ricordato nel *Cicero* (*Cicero relegatus et Cicero revocatus, Dialogi festivissimi*, Venezia, Sessa, 1534, c. 14 v) tra i « ciceroniani ». Cfr. C. Fahy, *The composition*, cit., p. 41.

Della sua residenza a Bologna sulla fine del 1532 ci può essere invece conferma l'avvenuta conoscenza di Giulio Camillo Delminio (il quale appunto in quel tempo sostò nuovamente in città), che mi sembra deducibile dai frequentissimi riferimenti che lo riguardano: nel *Cicero* alle cc. 6 r, 14 v, 22 v (è proprio fra Geremia Lando a proporre di esiliare Cicerone nel « teatro » di Giulio Camillo); nelle *Forcianae* (p. 54); nel *Funus* tra gli antierasmiani (c. B 6 v); nei *Sette libri de Cathaloghi*, (p. 460). Per Giulio Camillo a Bologna vedi la voce di G. Stabile in « Dizionario biografico degli Italiani », XVII, Roma, 1974, p. 222 e anche: C. Vasoli, *Tra retorica, arte della memoria ed eresia: ipotesi su Giulio Camillo Delminio ed i suoi discepoli*, in « Boll. della Soc. di Studi Valdesi », n. 138 (1975), p. 85, dove indica che a Bologna il Delminio « visse e forse anche insegnò... nel 1530 e ancora, nel 1531 ».

Di Giulio Camillo il Lando parlerà anche a Lione con i connazionali Odoni e Lunardi: vedi la lettera citata nella nota seguente.

Pur senza nominarla esplicitamente, così O. Lando ricorda Bologna nel corso delle sue *Forcianae Quaestiones:* « ... quae cum studijs florentissima fit, caeteris etiam dotibus ita excellit, ut paucas habeat a quibus superetur » (p. 56); mentre nel *Commentario* (cit., c. 18 r) la presenterà come « madre de studi, parvemi certamente di vedere una città degna di regal residentia ».

(22) L'Odoni scrive di avere conosciuto il Lando « intus et in cute »: la lettera in G. Cousin, *Opera*, t. III, Basileae, 1562, p. 313. Cfr. anche S. Seidel Menchi. *Art. cit.*, p. 566-568. Naturalmente va tenuto conto della identificazione di Fileno Lunardi con il notissimo Camillo Renato sulla base della da tempo preannunziata ricerca di A. Merola, di cui ha dato per primo notizia C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, 1970, p. 140 n. 2.

(23) Raccogliamo qualche notizia su uno di questi frati. Paolo da Siena è indicato presente in S. Giacomo dal giugno 1530 al novembre 1533 (dalle filze del *Fondo Eremitani di S. Giacomo*); nell'agosto 1538 col grado di lettore sarà di nuovo inviato a Bologna, nel 1539 passerà a Verona e nel luglio 1540 tornerà a Bologna; nel 1543 diventerà maestro e reggente dello studio di Milano; sarà tra i teologi eremitani che parteciperanno al Concilio di Trento: vedi D. Gutiérrez. *Patres ac theologi augustiniani qui Concilio Tridentino interfuerunt*, in « Analecta Augustiniana », XXI (1948-1949), pp. 158-159.

In quest'ambito di reciproche influenze non possiamo poi dimenticare maestro Ambrogio (Cavalli) da Milano che, se pure, contrariamente a quanto supposto dalla Seidel Menchi, non è più presente in S. Giacomo al momento della residenza che vi fanno insieme il Lando e il Della Rovere (24), tuttavia era stato « reggente degli studi » nel convento bolognese nel 1529 e forse nel 1530 (25) e dovrebbe aver avuto una grande importanza per le scelte teologiche sia del Della Rovere che dell'Odoni e del Lando. Considerando che (a parte, anche qui, una eventuale precedente conoscenza legata al convento di S. Marco di Milano) Ambrogio Cavalli è reggente degli studi in S. Giacomo nel 1529, proprio mentre vi risiede Giulio Della Rovere, non sarebbe sorprendente se dovessimo far risalire a maestro Ambrogio una « conversione » di Giulio da Milano all'erasmismo teologico (26) e, ancora, se dovessimo vedere in lui uno di quei predicatori che verso il 1529, richiamandosi alle posizioni religiose del grande olandese, tanta influenza avevano avuto, per sua stessa ammissione, sull'Odoni (27).

Alla base di queste ipotesi abbiamo il dato significativo che proprio Ambrogio Cavalli è uno dei sei illustri « erasmiani » italiani elencati dal Lando nel suo « *Funus* » per Erasmo, che esce a Basilea nel 1540 (28). Dovrebbe del resto essere proprio questo antico e perdurante erasmismo a spiegare le « ambiguità » teologiche del Cavalli che praticamente fino al 1542, allorché abbandonerà l'Ordine, evita di assumere posizioni di chiara rottura nei confronti dell'ortodossia, tanto da lasciare dubbioso lo stesso Generale Seripando che nei suoi confronti, come già ha notato lo Jedin, dimostra una singolare incer-

(24) *Fondo Eremitani di S. Giacomo*, filza 30/1936: doc. n. 10 del 31 luglio 1531 da cui risulta che reggente degli studi era allora maestro Cristoforo da Padova. Il nome del reggente degli studi manca invece in un atto del 17 giugno 1530 (filza 29/1635, doc. n. 73): l'elenco dei frati riportati nel documento non è però sicuramente completo.

(25) A parte il documento del 2 ottobre 1529 (già segnalato nella nota 15) bisogna ricordare che da una annotazione del *Regestum*, Dd 15 f. 165 r dell'ottobre-novembre 1529 apprendiamo che Ambrogio da Milano veniva riconfermato reggente degli studi in Bologna, quindi già da qualche tempo risiedeva in città: cfr. S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, pp. 569 e n. 106, 609.

La conoscenza diretta tra Ortensio Lando e Ambrogio Cavalli, che certamente ci fu, non si data dunque a Bologna: forse anche in questo caso bisogna risalire agli anni dello studentato milanese del Lando.

(26) Per l'erasmismo del Della Rovere vedi più avanti.

(27) *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. XI, ed. H. M. Allen et H. W. Garrod, 1947, ep. 3002, p. 83 linee 52-60; cfr. S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, p. 550.

(28) *Funus*, c. B. 6 r. Nel *Cicero relegatus* il Lando citerà Ambrogio Cavalli tra gli oratori non ciceroniani (p. 19). Per i rapporti tra il Cavalli ed il Lando vedi: S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, pp. 569, 582, 609-613. Relativamente al Cavalli, oltre alla bibliografia ivi citata, rimando a: G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento*, Firenze, 1959, pp. 65-67 e alla « voce », redatta da chi scrive, di prossima pubblicazione nel « Dizionario biografico degli Italiani ». Alle vicende inquisitoriali di questo eremintano sarà dedicato un mio prossimo intervento, nel corso del quale verrà pubblicato l'inedito costituto del 12 ottobre 1555 relativo al processo subito a Roma dal Cavalli e conclusosi con la sua condanna a morte..

tezza di atteggiamento (29). A conferma della profonda presenza di una lezione erasmiana nell'Ordine eremitano, forse proprio con le stesse funzioni di propedeutica alla « riforma » con cui avevano pensato di utilizzarla gli erasmiani bolognesi, possiamo anche ricordare che verso il 1540 fra Nicolò da Fivizzano (30) aveva tradotto in volgare le parafrasi di Erasmo (a S. Paolo?) (31); e questo è un dato che potrebbe trovare un insperato accordo con la notizia dataci dal Lando nel corso del *Funus* (dell'agosto 1540), dove ricorda che due illustri cittadini di Lucca erano disposti anche a sborsare soldi per far tradurre in italiano le opere di Erasmo (32).

Che, comunque, in questi anni si stessero sviluppando posizioni teologiche sostanzialmente omogenee tra gli eremitani citati, mi pare deducibile dall'eccezionale stima che per tutta la sua vita Ortensio Lando dimostrerà per l'ex confratello Giulio da Milano (come avremo modo di confermare nel corso di questo intervento) e dalla profonda considerazione egualmente palesata nei confronti di Am-

---

(29) Cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando - Sein Leben und Denken im Geistkampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, 1937, I, pp. 263-264.

Non mi sembra invece sufficiente ritrovar « forme e schemi erasmiani » nella predicazione del Cavalli a Nicosia nel 1544 (S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, pp. 612-613), dato che l'erasmismo era ormai stato assunto in un contesto teologico di tipo chiaramente riformato. Ma soprattutto non mi pare accettabile l'affermazione secondo cui il Cavalli si sarebbe successivamente spostato « su posizioni sempre più radicali fino ad accostarsi alle conventicole anabattiste »... e più precisamente « ai gruppi degli anabattisti veneti » (Seidel Menchi, *Art. cit.*, pp. 569, 613). Del resto si cita a conferma dell'indicazione quanto dichiarato riguardo al Cavalli dal Manelfi, il quale però parla dell'ex eremitano solo come di un « lutherano » (e il Manelfi era certamente in grado di distinguere correttamente tra le due denominazioni): cfr. C. Ginzburg, *I costituti di Don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago (Biblioteca del « Corpus Reformatorum Italicorum »), 1970, p. 56.

(30) Questo Nicolò, che dal 1528 al 1531 era stato segretario del Generale Gabriele Della Volta (cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando*, cit., II, p. 363; *B.A.L.* Van Lujik, *L'Ordine agostiniano e la riforma monastica dal Cinquecento alla vigilia della Rivoluzione francese*, Heverlee-Leuven, 1973, pp. 18 n. 11, 21), divenne maestro nel 1529 (*Regestum* Dd 18, f. 16 r). Rispondendo alle domande degli inquisitori su questo confratello (vedi nota seguente), Giulio dirà che Nicolò era perseguitato, e giustamente, per aver rivelato « certe cose ». Ora sappiamo che queste rivelazioni riguardavano il Della Volta, come risulta dal passo del *Regestum*, Dd 19 f. 24 v (vedi n. 69). Giulio nel corso degli atti del processo veneziano ricorderà che era stato Nicolò da Fivizzano ad insegnargli il greco (*Processus*, f. 67 v).

(31) *Processus*, f. 80 rv. Per Nicolò da Fivizzano vedi le note 69, 135.

(32) *Op. cit.*, c. B 5 v: « Ludovicum Bonvisium et Martinum Gillium... ut Latine nescientes par quoque teneat legendi aviditas, nullis parcentes sumptibus, sed arce confidentes omni qua possunt cura, gratia, et diligentia procurant, ut in Italicam linguam divini ingenij praeclara monumenta vertantur ». Per completare il quadro di questa possibile identificazione dobbiamo anche aggiungere che Nicolò da Fivizzano risiedeva in quegli anni a Pistoia (*Processus* f. 80 r), dunque non lontano da Lucca, mentre la notizia sui lucchesi appassionati di Erasmo ci viene pur sempre da un ex eremitano come il Lando che, tra l'altro, doveva ben conoscere, almeno di fama, un personaggio importante come l'ex segretario del Della Volta. Sui due « erasmiani » lucchesi vedi anche: S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 581. Su Ludovico Buonvisi vedi poi la voce di M. Luzzati in « Dizionario Biografico degli Italiani » XV, Roma, 1972, pp. 340-344. A lui apparteneva la villa di Forci in cui si dibatteranno le *Forcianae Quaestiones*. Per i suoi rapporti col Lando e con Aonio Paleario vedi la voce cit., p. 343.

brogio da Milano; dall'altro lato la completa consonanza ideale quale si dimostrerà nell'agosto 1540, allorché Ambrogio Cavalli e Giulio Della Rovere, in chiara polemica con gli atteggiamenti « controriformistici » del Seripando, rinunzieranno alle cariche, rispettivamente di priore e di reggente degli studi di S. Marco a Milano (33), è troppo profonda perché non debba avere basi di lunga durata e di chiara coerenza. Acquista dunque un preciso significato, anche alla luce delle attente ricerche della Seidel Menchi sul gruppo erasmiano bolognese e in particolare sull'uso e sull'integrazione a scopo propagandistico che si intendeva fare delle posizioni teologiche di Erasmo e di Butzer, il rilevare che tra i libri sequestrati dall'Inquisizione veneziana a Giulio da Milano il 19 aprile 1541 vi sono proprio diverse opere di Erasmo (34), mentre risulta dagli atti del processo che egli aveva acquistato e letto il commento di Butzer sugli Evangeli e le sue omelie su S. Matteo (35). Che questa lettura del Butzer da parte di Giulio da Milano risalga poi agli anni bolognesi di cui stiamo parlando e sia contemporanea a quella dell'Odoni è un'ipotesi che può avere un suo fondamento (36).

Date queste premesse appare logico pensare che proprio dai confratelli Cavalli e Della Rovere sia stata comunicata al Lando la lezione erasmiana, che appare sinceramente recepita e analiticamente presente nelle sue opere, come ha ampiamente dimostrato la Seidel Menchi. Anzi mentre i suoi confratelli, in tempi più o meno lunghi, supereranno, in nuove prospettive teologiche, il « riformismo » erasmiano, possiamo ben dire, con Riccardo Scrivano, che l'insegnamento di Erasmo fu per il Lando: « cosa seria, profonda, chiaramente percepita e attiva forse, seppur in diversa misura a causa di diverse contingenze, lungo l'intero arco della vita... » (37).

La visione di fondo erasmiana pochi anni dopo si arricchirà nel Lando di significative variazioni con la scoperta dell'utopismo di Tommaso Moro (forse conosciuto nell'ambiente lionese e lucchese dei Buonvisi, di cui è noto il legame diretto col cancelliere inglese) (38),

---

(33) *Regestum Seripandi*, Dd 19, f. 17 v. Cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando*, cit., I, p. 264.

(34) Tra i libri sequestrati a Giulio da Milano troviamo: la parafrasi agli Atti degli Apostoli; due parafrasi alle epistole di S. Paolo, e un « Erasmus de ratione concionandi », cioè l'*Ecclesiastes sive de ratione concionandi libri quatuor*, (Basilea, Froben, 1535). Su quest'ultimo testo vedi A. Renaudet, *Erasme et l'Italie*, Genève, 1954, p. 241; invece per le numerose ristampe delle parafrasi erasmiane (cfr. F. Van Haegen, *Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des oeuvres d'Érasme*, I série, Gand, 1893, pp. 142-146) non possiamo identificare l'edizione usata da Giulio. La lista dei libri sequestrati a Giulio si trova alla fine del *Titulus inquisitionis*, tra le carte del processo veneziano.

(35) *Processus*, ff. 48 v - 49 r.

(36) Le *Enarrationes perpetuae in sacra quatuor Evangelia*, Argentorati, 1530, vennero lette dall'Odoni nel 1531 (cfr. S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, p. 552 e n. 38).

(37) R. Scrivano, *Ortensio Lando traduttore di Thomas More*, in *Studi della cultura lombarda in memoria di M. Apollonio*, I, Milano, 1972, p. 100.

(38) Per i rapporti tra il Lando e Tommaso Moro vedi le pagine fondamentali di L. Firpo, *Tommaso Moro e la sua fortuna in Italia*, in « Occidente », VIII (1952), pp. 229-234 e il cit. articolo di R. Scrivano.

condensandosi poi in una sintesi in cui « le due figure (Erasmo e Moro: n.d.r.) appaiono interpreti centrali delle esigenze di rinnovamento sociale e religioso che egli avanza » (39). Questa sintesi troverà nello schema del « paradosso » la sua naturale espressione (40) e allorché i tempi e le circostanze costringeranno anche il Lando ad uscire dai discorsi « utopici », il relativismo logico e conoscitivo del paradosso non potrà che trasformarsi in nicodemismo teologico, forse con la mediazione, più o meno diretta, dello spiritualismo valdesiano (41).

Del resto l'ambiente bolognese all'inizio degli anni trenta poteva essere straordinaria fonte di stimoli alla ricerca teologica essendo singolarmente ricco di presenze religiosamente significative, a parte quelle già ricordate. Nel 1530 e poi nel 1532-1533 risiede a Bologna, dove si laurea in teologia, dove è maestro e fa parte del « Collegio teologico » (cioè di quell'istituto formato dai più qualificati rappresentanti degli « Studi » aggregati alla Facoltà di Teologia dell'Università bolognese) il famoso carmelitano Giovan Battista Pallavicini, che già nella quaresima 1528 aveva predicato in modo eterodosso e che nel 1534 sarebbe stato condannato ad un anno di carcere alla Bastiglia di Parigi per nuove accuse in materia eucaristica (42). Sappiamo poi che dall'estate 1530 e fino alla primavera 1533 sarà a Bologna, nel Monastero di S. Giovanni in Monte, anche Pietro Martire Vermigli (43); e allora viene logico pensare ad un rapporto anche dell'illustre canonico lateranense con il gruppo di tendenze più o meno eterodosse che si andava formando in città. Significativamente, proprio al tempo dell'insegnamento e della predicazione bolognese, si hanno i primi indizi di un moto « contro corrente » del Vermigli (secondo la espressione usata dal Mc Nair), che si veniva estraniando dalla precedente formazione scolastica, come mette bene in evidenza l'intrapre-

---

(39) R. Scrivano, *Art. cit.*, p. 106.

(40) Indubbiamente interessanti, anche se i riferimenti cronologici in alcuni momenti risultano imprecisi (ad. es. i *Paradossi* landiani escono 3 anni prima, non un anno dopo del *Tiers livre* di Rabelais), le vicinanze « paradossali » e « pantagrueliche » dell'opera landiana con quella rabelesiana: cfr. M. Tetel, *Rabelais et l'Italie*, Firenze, 1969, pp. 26-31.

(41) Anche P. F. Grendler, *Op. cit.*, pp. 113-127 ha sottolineato particolarmente le componenti erasmiane nelle posizioni del Lando, pur se alla fine preferisce lasciarsi aperta una possibilità di diversa interpretazione avanzando una ipotesi di eventuali atteggiamenti nicodemitici (cfr. R. Scrivano, *Art. cit.*, p. 111 n. 1).

(42) Sulle turbinose vicende di questo carmelitano vedi: A. Staring, *Giambattista Pallavicini O. Carm. e la eterodossia italiana nel Cinquecento*, in « Carmelus » 14 (1967), pp. 142-183; C. Piana O. F. M., *La facoltà teologica*, cit. pp. 198-199, 227, 229-230, 259-260, 266; C. Vasoli, *Il "luterano" Giovanni Battista Pallavicini e due orazioni di Giulio Camillo Delminio*, in « Nuova Rivista Storica », LVIII (1974), pp. 64-70 (il Vasoli però ignora il fondamentale studio dello Staring ed anche le precisazioni del Piana).

(43) Ph. Mc Nair, *Pietro Martire Vermigli in Italia - Anatomia di un'apostasia*, Napoli, 1971, pp. 148-153. Prima del 2 luglio 1530 Vermigli fu nominato Vicario del Priore di S. Giovanni in Monte (*Op. cit.*, p. 149).

so studiò dell'ebraico al fine di poter leggere direttamente la Scrittura (44).

Ora, così come il Mc Nair suggerisce un probabile rapporto tra il Vermigli ed il ben noto Giovanni (Buzio) da Montalcino allora predicante in città (45), possiamo legittimamente presumere nella Bologna di questi anni una rete molto più articolata di contatti, che interessava da una parte diversi esponenti del mondo conventuale, dall'altra alcuni gruppi di laici, uno dei quali era appunto quello animato da « Eusebio Renato », G. A. Odoni, Fileno Lunardi.

Certo, questo gruppo erasmiano non doveva essere l'unico che in città fosse interessato al dibattito teologico e alla ricerca religiosa; pensiamo ai filosofi e agli umanisti raccolti intorno ad Achille Bocchi che, come è stato acutamente sintetizzato, « avevano ammirato Erasmo, erano tuttora amici ed ammiratori del Sadoleto, erano in rapporto con Marco Antonio Flaminio » (46); e non è certo un caso che nel corso delle *Forcianae Quaestiones* Ortensio Lando ricordi di essersi recato, insieme agli amici che erano partiti con lui da Lucca (47), ad assistere alle lezioni di Romolo Amaseo (48) e di Ludovico Boccadiferro (49), e, essendo accompagnati « offici caussa » da Fileno Lunardi e da Michele Ventura (50), anche a quelle del grecista Bassiano Lando (51): tutti gravitanti nell'orbita bocchiana.

---

(44) *Op. cit.*, pp. 150-151. Il maestro di ebraico del Vermigli fu un certo medico Isacco. Che anche l'Odoni e il Lunardi a Strasburgo, sotto la guida di Capitone, si stessero dedicando allo studio del greco e dell'ebraico lo leggiamo nella lettera di G. A. Odoni ad Erasmo: *Opus epistolarum D. Erasmi*, cit., op. 3002, p. 102, linee 914-916; p. 104, liee 987-991.

(45) Sul Buzio si veda la « voce » di J. A. Tedeschi in « Dizionario biografico degli Italiani », XV, Roma, 1972, pp. 632-634.

(46) Su Achille Bocchi e sui suoi amici vedi A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, in « Rinascimento », s. 2, II (1962), pp. 133-134, e la « voce » dello stesso in « Dizionario biografico degli Italiani », XI, Roma, 1969, pp. 67-70. Non pare possibile però che ci sia un accenno all'Accademia bocchiana all'inizio del XXVII « paradosso » landiano (*Op. cit.*, c. 71 v), come interpretava il Tiraboschi (*Storia della lett. it.*, VII, I, Milano, 1824, p. 219; G. Sforza, *Art. cit.*, p. 6 e n. 2), dato che sembra ormai accertato che in quanto tale essa non funzionasse anteriormente al 1546: cfr. A. Rotondò, in « Dizionario biografico degli Italiani », cit., p. 69.

(47) *Forcianae Quaestiones*, cit., pp. 56-57.

(48) Il Lando dice che « Cottidie publicos professores adibamus » (*Op. cit.*, p. 56). Su Romolo Amaseo vedi la « voce » di R. Avesani in « Dizionario biografico degli Italiani », II, Roma, 1960, pp. 660-666; e le aggiunte biografiche in C. Piana, O.F.M., *Art. cit.*, p. 243 n. 4.

Ortensio Lando ricorda R. Amaseo come suo precettore nel « paradosso » XX (*Op. cit.*, c. 51 v) e lo cita anche nel catalogo degli oratori moderni: *Sette libri de cathaloghi*, cit., p. 460. Nel *Cicero* lo elenca tra i « ciceroniani » (c. 6 r); nel *Funus* lo ricorda tra gli antierasmiani (c. B 6 v).

(49) Su Ludovico Boccadiferro vedi: A. Rotondò, *Per la storia dell'eresia a Bologna*, cit., pp. 133-134, e la « voce » dello stesso in « Dizionario biografico degli Italiani », XI, Roma, 1969, pp. 3-4. Il Boccadiferro sarà ricordato con espressioni di sincera stima anche nel *Commentario*, c. 18 r.

(50) Questa indicazione può essere letta come un riferimento al fatto che i due fossero studenti?

(51) Su Bassiano Lando, che sarà anche tra i partecipanti alle discussioni del *Ci-*

Inoltre, tra la fine del 1532 e l'inizio del 1533 si trova a Bologna con la corte imperiale per il secondo incontro tra Clemente VII e Carlo V anche Juan de Valdés (52); e allora non si può non lasciare spazio ad un possibile abboccamento dell'erasmiano spagnolo, oltre che col canonico regolare Vermigli (come propone Mc Nair), anche con gli eremitani Giulio Della Rovere e Geremia Lando. Di un eventuale rapporto del Lando col Valdés, magari continuato al tempo di una supposta seconda permanenza di Ortensio a Napoli tra il 1535 e il 1536 e, comunque, forse documentabile almeno a livello teologico, diremo qualcosa più avanti parlando delle *Forcianae Quaestiones*; per quanto riguarda il Della Rovere sappiamo che un discepolato valdesiano, più o meno chiaramente accennato in due passi del Curione, è stato poi polemicamente denunziato da Zaccaria Boverio (53).

Ora, questo incontro che non ha ancora trovato una precisa collocazione cronologica nella vicenda biografico-conventuale di Giulio, senza escludere una successiva permanenza napoletana del Della Rovere, proprio a Bologna potrebbe avere avuto il suo inizio.

Prima del maggio 1533 Vermigli aveva sicuramente lasciato Bologna (54), così come ne erano partiti Ortensio Lando (55) e, quasi sicuramente, Giulio Della Rovere (56), ma non si può fare a meno di mettere in relazione la loro presenza in città con lo « scoppio di luteranesimo » che avvenne in Bologna in quell'anno e che tradizionalmente viene collegato alla predicazione, in verità abbastanza sfuggente, di Giovanni da Montalcino (57).

È proprio confrontando questi dati che potremmo anche pensare ad una motivazione unitaria per l'esodo che si verifica da Bologna,

---

cero, cfr. S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, p. 547 e n. 25 (a p. 548). C. Fahy, *The composition*, cit., p. 31 n. 3 preannunzia ulteriori notizie su questo personaggio nel corso della prima parte della sua *Landiana* di prossima pubblicazione su « Italia medievale e umanistica ».

(52) Ph. Mc Nair, *Op. cit.*, pp. 43, 152.

(53) Vedi U. Rozzo, *Art. cit.*, p. 72.

(54) Ph. Mc Nair, *Op. cit.*, pp. 152-153.

(55) Vedi più avanti.

(56) In un atto del 10 giugno 1533, che registra nella famiglia di S. Giacomo ben 33 frati oltre a Geremia da Milano, manca anche Giulio da Milano (*Fondo Eremitani di S. Giacomo*, filza 36/1636, doc. n. 41).

(57) Sulle vicende religiose di Bologna nel 1533 vedi: Th. Mac Crie, *Storia del progresso e dell'estinzione della Riforma in Italia nel secolo sedicesimo*, Parigi, 1835, pp. 75-79 e anche pp. 261-263; A. Battistella, *Processi d'eresia nel collegio di Spagna (1553-1554)*, in « Atti e Mem. della R. Deput. di St. Patria per la Romagna », s. III, 19 (1901), pp. 143-144; Idem, *Il S. Officio e la riforma religiosa a Bologna*, Bologna, 1905, pp. 10-11. Per i molti dubbi sull'effettiva incidenza di questo francescano nel mondo eterodosso italiano vedi la citata « voce » di J. A. Tedeschi; va però notato che il Tedeschi (p. 634) parla di Agostino da Montalcino come fratello del Buzio, mentre in verità questo eremitano era un Moreschini: cfr. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, III, Brescia, 1973, p. 77 e *passim*, ma soprattutto D. Gutiérrez, *Patres ac theologi augustiniani*, cit., pp. 116-118.

Non sappiamo se esistesse invece un qualche legame di parentela dell'eremitano Pietro da Montalcino, compagno del Della Rovere a Bologna nel 1538, con il Buzio o il Moreschini.

tra la metà del 1533 e la metà del 1534 (58), e che vede passare in altri conventi o anche all'estero: Vermigli, Lando, Della Rovere, Pallavicini, Odoni e Lunardi; tutto ciò mentre il Buzio, secondo le fonti tradizionali, doveva affrontare il suo primo scontro con l'Inquisizione.

Visti questi precedenti, sinora inediti, è comunque facile arguire che, tornando a Bologna quattro anni dopo, Giulio da Milano abbia ripreso le fila di anteriori varie amicizie ed anche proposto ai vecchi amici e ai nuovi o antichi confratelli le tesi teologiche che nel frattempo era venuto acquisendo: ma del secondo periodo di permanenza bolognese del Della Rovere negli anni 1537-1538 e del processo inquisitoriale che vi subì parleremo in un prossimo intervento.

Al 1534 si ritiene di dover datare l'andata del Lando a Lione (59) e la sua uscita dall'Ordine eremitano; ma prima di questi fondamentali eventi dobbiamo ancora registrare un altro importante riferimento alla sua vita monastica ed è una notizia d'archivio risalente al maggio del 1533, che dà presente il lettore Geremia da Milano nel convento di S. Agostino di Pavia (60).

È questa una testimonianza unica, ma certamente indiscutibile e di non poca importanza, sia perché ci consente di avere una chiara conoscenza del livello di studi teologici raggiunto dal Lando (61), sia perché dobbiamo mettere in relazione questa permanenza pavese, qualunque sia stata la sua durata, con la presenza in città di Agostino Mainardi (nel 1533 priore di S. Mustiola, l'altro convento eremitano di Pavia) (62) e poi di Giulio da Milano che, almeno dal settem-

---

(58) La lettera di G. A. Odoni al Butzer da Venezia è datata 13 giugno 1534 e non conosciamo esattamente da quanto tempo lo scrivente avesse lasciato Bologna: cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Art. cit.*, pp. 626 sgg.

(59) Cfr. C. FAHY, *Per la vita di O. Lando*, cit., pp. 251-255; IDEM, *The composition*, cit., p. 35 (dove indica come sicura la sua presenza a Lione nella seconda metà del 1534). Del resto lo stesso Lando nell'XI dei suoi *Paradossi*, cit., c. 35 v, ricorda che era stato a Lione proprio in quell'anno.

(60) R. MAIOCCHI-N. CASACCA, *Codex diplomaticus Ord. S. Augustini Papiae*. III, (1501-1566), Papiae, 1906, pp. 167 n. 1, 332. I raccoglitori del *Codex* precisano che il nome di frate Geremia risulta però cancellato; C. FAHY, che in una appendice al suo articolo sul *Cicero* (*The composition*, cit., p. 40) ha anche egli segnalato il documento citato, spiega il fatto della cancellatura del nome del Lando con una inopinata assenza del nostro lettore alla stesura dell'atto in questione. Non sussiste invece un problema di « ordinazione sacerdotale » per il Lando al contrario di quanto afferma il FAHY (*The composition*, cit., p. 41); non era indispensabile essere stati ordinati sacerdoti per accedere al lettorato in quanto si trattava di due carriere che potevano rimanere distinte: cfr. D. GUTIÉRREZ, *Los estudios*, cit., pp. 89-90.

(61) Per la figura e i compiti del « lettore » vedi: D. GUTIÉRREZ, *Los estudios*, cit., pp.. 88-90; E. YPMA, *La promotion au lectorat chez les Augustins*, in « Augustiniana », 13 (1963), pp. 391-417.

(62) Agostino Mainardi è un altro degli eremitani ricordati celebrativamente dal Lando nel corso delle sue opere; cfr. *Cicero relegatus*, cit., c. 3 r; *Funus*, cit., c. C 5 r (dove viene elencato tra i « monaci riformatori »). Per la permanenza del Mainardi a Pavia vedi: A. ARMAND HUGON. *Agostino Mainardo - Contributo alla storia della riforma in Italia*, Torre Pellice, s.d. (ma, 1943), pp. 10-13.

Non sappiamo se fosse Agostino Mainardi o Agostino da Fivizzano il maestro Ago-

bre 1533, sarà sicuramente a S. Agostino e dal gennaio 1534 (e ancora nel 1535) appare come reggente degli studi nello stesso convento (63). Dunque lo stretto contatto tra i due eremitani milanesi continua e proprio nei mesi in cui, secondo il Fahy, molto probabilmente Ortensio Lando stava ultimando la composizione del *Cicero* (64), dove affermerà la sua incapacità di stare lontano dal confratello stimatissimo (65).

Sostanzialmente indecifrabile rimane ancora la ragione vera dell'uscita del Lando dall'Italia: e questo soprattutto perché non mi pare si sia finora risolta la questione se la sua fu una fuga o un esilio.

È noto che fra Sisto da Siena nel suo accenno a Ortensio Lando contenuto nella *Bibliotheca sancta* lo bolla come « desertor » e come « excucullatus ille transfuga » (66), ma è altrettanto noto che G. A. Odoni, nella già citata lettera del 29 ottobre 1535, lo dice « relegatus et non revocatus in Italiam » (il che, unito ad un richiamo esplicito e diretto al titolo del *Cicero*, secondo me equivale a parlare, senza incertezza di interpretazione, di *esilio*) (67), mentre poco oltre ricorda che è scappato in Francia (68). Ora, sapendo che l'« esilio » era una

---

stino che nel 1529 predica proposizioni ereticali a Siena, probabilmente mentre vi risiedeva il Lando. Cfr. S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, p. 568 n. 103.

Per i rapporti tra il Lando e il Mainardi vedi: S. Seidel Menchi, *Art. cit.*, pp. 568 n. 103, 569.

(63) Dai documenti riportati nel citato III volume degli atti di S. Agostino di Pavia ricaviamo questi dati per quanto riguarda la presenza in quel convento di Giulio da Milano: il baccelliere Giulio da Milano è citato per la prima volta il 10 settembre 1533 e poi ancora l'8 novembre (p. 167 n. 1); il 7 gennaio 1534 nel doc. 848 troviamo elencato il « bachalarius Julius regens de Mediolano » (p. 168) e come reggente degli studi il Della Rovere compare in atti successivi datati al 13 maggio (p. 169 n. 1), 23 settembre (doc. 853 p. 173) e 13 novembre 1534 (p. 173 n. 1); mentre è assente in un atto del 19 marzo, risulta presente l'8 maggio 1535, però ancora senza il titolo magistrale (doc. 855 p. 174). In un documento del 26 agosto dello stesso anno (p. 174 n. 1), da cui manca il nome di Giulio, si parla di « fere totum et integrum capitolum »: a quest'epoca il Della Rovere aveva già lasciato Pavia?

(64) Cfr. C. Fahy, *The composition*, cit., pp. 33-35.

(65) Vedi più avanti.

(66) Cfr. C. Fahy, *Per la vita di O. Lando*, cit., p. 250 n. 2. Per la questione di un Lando apostata o semplice « disertore » dall'Ordine vedi l'*Art. cit.*, p. 249.

(67) Possiamo rilevare che nella stessa lettera l'Odoni accenna all'espulsione di Dolet da Tolone e parla di « exilium Tolosanum ». Proprio per questo evento fondamentale della vita del Lando, però, non ci soccorre il *Regestum* del Generale degli Eremitani, dato che, come è noto, il Dd 16, che riguardava il periodo compreso tra il mese di giugno del 1532 e la morte del generale Della Volta, avvenuta il 23 aprile 1537, è andato perduto.

(68) A proposito della lettera dell'Odoni al Cousin e del mancato smascheramento del Lando come ex frate, su cui hanno molto insistito tutti coloro che non volevano accettare le affermazioni di Sisto da Siena, mi pare che, contrariamente anche al parere del Fahy, *Per la vita di O. Lando*, cit., p. 249, la lettera dia invece un chiaro riferimento al riguardo; infatti tra le altre cose l'Odoni imputa al Lando di avere « mores minime religiosos », che ritengo vada correttamente tradotto: « costumi per nulla degni d'un religioso ». Senza pretendere che l'Odoni ricordasse, né tanto meno che volesse riferirsi alla polemica del Valla per l'usurpazione e la trasformazione che gli Ordini religiosi avevano fatto subire al termine « religiosus », mi pare però che tale precedente debba essere tenuto presente per intendere il vero valore della frase (cfr.

delle pene che potevano colpire gli eremitani gravemente colpevoli (69), non possiamo non mettere in preventivo anche questa possibilità, magari in una combinazione logica di fatti in cui la fuga del Lando abbia preceduto il formale esilio inflittogli dall'Ordine, oppure la condanna all'esilio abbia determinato, con l'andata in Francia, l'uscita dall'Ordine.

A questo proposito dobbiamo dire che, comunque, sia la scelta della fuga come la pena dell'esilio dovrebbero essere messe in relazione ad una colpa e ad un rischio eccezionalmente gravi (l'Odoni scriverà che il Lando temeva di essere riconosciuto per tutta l'Italia e a maggior ragione nella sua patria); e allora viene logico tentare di utilizzare l'importante e non datata lettera che lo stesso Lando scrisse a Gioachino Vadian. In essa il mittente diceva che, essendo perseguitato « cum multa Lutheri scripta promovendi evangelii gratia in Italicam linguam vertissem... », era fuggito per evitare l'« infortunium » che gli stava preparando il Papa (70).

In questa sequenza di ipotesi potremmo allora supporre, accet-

---

D. Cantimori, *Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, in *Umanesimo e religione del Rinascimento*, Torino, 1975, p. 7).

Relativamente ai costumi poco degni di un religioso poi potremmo anche pensare che ci fosse un polemico riferimento alla « uxorcula, quae Christum agnoscit et colit » che, secondo quanto il Lando scrive al Vadian (per cui vedi n. 70), lo aveva accompagnato nella sua fuga dall'Italia.

(69) Per l'esilio del Lando potrebbe risultare estremamente significativo quanto leggiamo in una nota di Seripando, del settembre 1540, relativa al già citato Nicolò da Fivizzano, dove si dice: « Hic advertendum quod cum nostris litteris datis XIX Julij apud Mediolanum exulem fecissemus et gradibus exautoratum declaravissemus fratrem Nicolaum Fivizanensem ob famosam schedulam scriptam in Libro Provinciae in dedecus et ignominia R.mi magistri Gabrielis Veneti nostri predecessoris... » (*Regestum*, Dd 19 f. 24 v).

(Anche questa iniziativa gravemente repressiva potrebbe essere stata tra i motivi di contrasto fra Seripando e Ambrogio e Giulio da Milano che, come già ricordato, portarono alla rottura nell'agosto di quell'anno).

Ricordiamo che sulla questione dell'esilio del Lando si sono soffermati sia S. Bongi, *Vita di O. Lando*, premessa a O. Lando, *Novelle*, Lucca, 1851, pp. IX-X, che I. Sanesi, *Il cinquecentista O. Lando*, cit., p. 29 n. 1, per escluderlo recisamente; il fatto è che non si sarebbe trattato di un esilio civile, ma di una punizione (o delle conseguenze di una punizione) canonica.

C. Poggiali, *Memorie per la storia letteraria di Piacenza*, I, Piacenza, 1789, p. 181, aveva invece parlato di « bando » e di « volontario esilio ». Comunque possono risultare interessanti anche le considerazioni « paradossali » che sul binomio patria-esilio farà lo stesso Lando nel suo paradosso VII del libro I « Meglio è vivere mandato in esiglio, che nella patria longamente dimorare » (*Op. cit.*, cc. 31 r-33 r) e poi in altri luoghi delle sue opere, per cui vedi: I. Sanesi, *Tre epistolari del Cinquecento*, in « Giorn. Stor. della Lett. Italiana », XXIV (1894), pp. 9-10.

(70) Cfr. *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliotek St. Gallen*, a cura di E. Arbenz e H. Wartmann, IV, St. Gallen, 1902, pp. 188-189. Vedi anche: S. Seidel Menchi, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando intorno al 1550* in « Archiv für Reformationsgeschichte », 65 (1974), p. 212 n. 8. Una nuova e diversa datazione di questa importante lettera che il Grendler, *Op. cit.*, pp. 24-25 aveva attribuito al 1529, verrà proposta dal Fahy nella seconda parte della sua Landiana (cfr. C. Fahy, *The composition*, cit., p. 33 n. 10). Vedi anche C. Fahy, *The two « Neapolitan » editions* (cit. alla n. 95) p. 140 n. 11.

tando come veridico il dato della lettera landiana e tenendo conto della cronologia, che sia opera sua la traduzione italiana dell'*An der christlischen Adel deutscher Nation...* che vide la luce a Strasburgo nel 1533 col titolo: *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano* (71). Dalla frase del Lando parrebbe che la sua o le sue traduzioni siano uscite alle stampe, come lascierebbe intendere la persecuzione conseguente, che difficilmente avrebbe potuto prendere le mosse da qualche sfuggente versione manoscritta. Che poi tale attività traduttoria si inserisca effettivamente in una « oscura parentesi luterana » (72) o più semplicemente in una tentata utilizzazione « anticlericale », di tipo erasmiano, degli scritti del Riformatore è per ora questione insolubile (73).

Comunque l'impegno repressivo delle autorità religiose doveva essere stato molto serio se solo teniamo conto delle grosse preoccupazioni che per la sicurezza del Lando manifestava Sebastien Gryphe, allorché scrivendo il 3 maggio 1535 da Lione all'Odoni e al Lunardi che si trovavano a Strasburgo li informava della partenza del loro connazionale per l'Italia e palesava il timore che potesse essere riconosciuto da qualche monaco « suae factionis » (74).

Ma proprio il viaggio del Lando a Lione ci consente di ritrovare ancora un interessante collegamento con Giulio Della Rovere.

In base a quanto dice lo stesso Lando nella sua *Confutatione del libro de Paradossi* egli avrebbe fatto il viaggio a Lione in compagnia, anzi, come « tratenitore » del conte di Pitigliano (75).

Secondo I. Sanesi questo nobile personaggio non poteva essere che Ludovico Orsini, figlio di Nicolò, il quale venne a morte il 27 gennaio 1534: dunque il viaggio a Lione doveva essere situato antecedentemente a tale data, nel 1533 (76).

Come abbiamo già ricordato, però, ci sono ragioni per ritenere

---

(71) Cfr. J. Benzing, *Lutherbibliographie*, Baden-Baden, 1966, p. 83: *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* era stato pubblicato in latino dal Froben a Basilea nel 1521 (J. Benzing, Op. cit., nn. 759, 761).

(72) Vedi S. Seidel Menchi, *Spiritualismo radicale*, cit., p. 212.

(73) Per l'identificazione del *Libro de la emendatione* con il testo luterano recentemente tradotto di cui parla l'Odoni al Butzer vedi: L. Perini, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, in « Studi storici » X (1969), p. 882 e nn. 23-24; S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 544, 546-547, e p. 629, linee 94-99.

La lettera dell'Odoni al Butzer è del 13 giugno 1534; mentre già nel febbraio di quell'anno il Vergerio aveva inviato una copia del *Libro* all'Aleandro, nunzio a Venezia. Per quanto riguarda Strasburgo come luogo di stampa sappiamo poi che il gruppo erasmiano di Bologna in questo stesso periodo di tempo palesava l'intenzione di servirsi delle tipografie strasburghesi per editare testi di propaganda religiosa più o meno eterodossa (cfr. S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 545: e lettera dell'Odoni al Butzer, pp. 629-630, linee 83-104).

(74) Il testo della lettera in H. Baudrier, *Bibliographie Lyonnaise*, VIII, Lyon-Paris, 1910, p. 33. Vedi anche C. Fahy, *Per la vita di O. Lando*, cit., p. 248.

(75) *Op. cit.*, c. 7 v.

(76) *Il cinquecentista O. Lando*, cit., pp. 14-15. L'indicazione viene ripresa anche da G. Sforza, *Art. cit.*, p. 2 .Per la famiglia Orsini vedi: P. Litta, *Famiglie celebri d'Italia* - « Orsini di Roma », tav. XVII.

che l'andata a Lione del Lando sia avvenuta verso la metà del 1534 e comunque dopo il 27 gennaio 1534; mentre non vengono dichiarati concreti motivi per identificare il detto conte di Pitigliano con Ludovico Orsini, va poi rilevato che in un altro luogo delle sue opere il Lando ricorderà il « nobilissimo conte di Pitigliano » (senza ulteriore specificazione) e, precisamente, nella descrizione della battaglia di Serravalle del 4 giugno 1544 contenuta nel suo *Commentario* (77).

Pare dunque logico ritenere che nelle due citazioni landiane il personaggio sia lo stesso e precisamente Nicolò Orsini, figlio di Gianfrancesco e nipote del Ludovico ricordato dal Sanesi (78); e qui si pone anche l'opportunità di proporre l'unificazione del « conte di Pitigliano » ricordato dal Lando con l'altro omonimo personaggio citato in una lettera indirizzata a Giulio da Milano dal confratello Paolo da Sant'Angelo e datata 27 dicembre 1540. In quell'occasione lo scrivente chiedeva a Giulio di procurargli alcuni libri che gli erano stati richiesti dal « conte di Petigliano »: « un Calvino » (l'*Institutio?*), « un Brenzio sopra Luca » e « due Bucero sugli Evangeli » (79).

Questa coincidenza trova ulteriore spazio nel processo per eresia a cui nel 1566 verrà sottoposto Nicolò Orsini (80).

---

(77) *Commentario*, cit., c. 24 v. Alla battaglia di Serravalle partecipò come comandante della retroguardia delle truppe « francesi » capitanate da Pietro Strozzi, Nicolò Orsini: cfr. G. M. Merloni, *4 giugno 1544. La rotta di Pietro Strozzi sullo Scrivia*, in « Novinostra », VII (1967), pp. 15-22. Tra l'altro, se l'Orsini con cui aveva fatto il viaggio a Lione fosse stato il defunto Ludovico riteniamo che, scrivendo nel 1545 (per la datazione della *Confutatione del libro de Paradossi* le cui copie risultano senza indicazioni tipografiche vedi P. F. Grendler, *Op. Cit.*, p. 223 e C. Fahy, *Un trattato di Vincenzo Maggi*, (cit. alla n. 97), p. 263; da notare però che G. Sforza, *Art. cit.*, p. 2 n. 8 utilizza un'edizione che presenta queste note: Venezia, co' torchi di Ludovico Avanzo, 1545), non avrebbe mancato di ricordare il protettore prematuramente scomparso, così come farà in altre analoghe circostanze (ad es. per il proprio maestro Celio Rodigino: *Commentario*, cit., c. 36 r).

(78) Vedi P. Litta, *Op. cit.* tav. XVIII. Nato nel 1510 Nicolò morirà il 15-IX-1594. Su di lui vedi anche C. Argegni, *Condottieri, capitani, tribuni*, II, in « Enciclopedia biografica e bibliografica italiana », Milano, 1937, p. 366. Nei *Sette libri de Cathaloghi* (p. 83) ancora a proposito del « conte di Pitigliano » il Lando scriverà che il suo « valore et perfetto consiglio fu ottimamente conosciuto dal Senato Vinitiano ».

Relativamente al Gianfrancesco Orsini posisamo invece ricordare che nel 1548 era stato indiziato per avere dato « ricetto » a « dotti adversi alla pontificia repubblica ». (cfr. V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, 1975, pp. 123-124).

(79) Della suddetta lettera si parla negli atti del processo veneziano di Giulio da Milano: *Processus*, ff. 71 v - 72 r. Val la pena di sottolineare che il citato maestro Paolo da Sant'Angelo, come dichiara il Della Rovere agli inquisitori veneziani, « me voleva meter a leger al conte de Petigliano ma non gli volsi andare » (*Processus*, f. 66 v.). Questo maestro Paolo nell'ottobre 1542 desterà forti preoccupazioni nel Seripando « ob nonnullos libros suspectos, quos librario dederat ut ligarentur » (*Regestum Seripandi*, Dd 20, f. 20).

(80) Vedi B. Fontana, *Documenti Vaticani contro l'eresia luterana in Italia* in « Arch. della R. Società romana di St. Patria », XV (1892), pp. 470-471. Su di lui vedi anche: C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, II, Torino, 1866, p. 343. Va per altro rilevato che il Litta attribuisce a Nicolò « impudente miscredenza » e « lussuria sfrenata ».

Il primo accenno landiano a Giulio Quercente lo troviamo proprio all'inizio del primo testo a stampa del Lando, il *Cicero relegatus* (81), che si apre in questo modo: « Bellinzonam concesseramus ego et Julius Quercens, a cuius latere, ob excellens ingenium eximiamque doctrinam ne latum quidem culmum aequo animo discedere possum... » (82). A parte la dichiarazione di stima, da questo passo apprendiamo dunque che il Lando e il Della Rovere (considerando veridica, come tutto lascia intendere, l'indicazione geografica) erano stati a Bellinzona. Non conosciamo il tempo (83) e la durata di questa permanenza ticinese, che può essere messa in relazione a una dimora nel convento eremitano di quella città (84), oppure più semplicemente, ad una breve sosta legata a qualche impegno di predicazione (85). Quello che è certo, però, è che i due si erano mossi in un territorio in cui con facilità era possibile entrare in contatto con ambienti e credenti « riformati »; e a questo proposito mi pare estremamente significativo ricordare come appena i nostri viaggiatori (86)

In Nicolò Orsini viene, del resto, sia pure dubitativamente identificato da F. Chabod il conte di Pitigliano della lettera di Paolo da Sant'Angelo: *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, cit., pp. 319 n. 1, 491 (l'autore del nuovo indice dei nomi per l'edizione einaudiana che stiamo citando toglie anche il punto interrogativo: cfr. p. 513 sotto « Orsini Nicolò »).

(81) Sul significato di quest'opera landiana vedi S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 571-574 ed il fondamentale intervento del Fahy, *The composition of Ortensio Lando's dialogue « Cicero relegatus et Cicero revocatus »*, in « Italian Studies », XXX (1975), pp. 30-39.

Per la questione del « ciceronianesimo » e per la posizione assunta dal Lando al riguardo si veda: D. Gagliardi, *Il Ciceronismo nel primo Cinquecento e Ortensio Lando* (Quaderni di « Le parole e le idee », VI), Napoli, 1967.

(82) *Cicero relegatus*, cit., c. 2 r. Fino ad oggi risulta incerta la successione delle tre edizioni del *Cicero*, che escono nel 1534; relativamente al fatto se quella veneziana del Sessa sia di poco posteriore o di poco anteriore a quella lionese del Gryphe (la terza uscirà a Lipsia) cfr.: C. Fahy, *Per la vita di O. Lando*, cit., pp. 251-255: Idem, *The composition*, cit., p. 34.

(83) Il Fahy ha concluso per una composizione del *Cicero* iniziata prima del 4 novembre 1531 (morte di Antonio Seripando, fratello di Gerolamo, presente alle discussoni); dato che nel 1531 Lando non è più a Napoli (*Art. cit.*, pp. 32-34) e solo nel settembre sarà a Bologna, si può anche pensare che il viaggio a Bellinzona si dati alla prima metà di quell'anno. Naturalmente se, come è probabile, esso è legato all'impegno di una predicazione, può risultare logica anche una sua collocazione all'interno del periodo bolognese, tra l'avvento del 1531 e la quaresima del 1533.

(84) A Bellinzona dal 1442 al 1790 esistette un convento di Eremitani facente parte della provincia conventuale di S. Agostino (Lombardia): era la stessa a cui appartenevano S. Marco di Milano e S. Agostino di Pavia. Per il convento di Bellinzona vedi: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, I, Roma, 1974, col. 327.

(85) Nel caso di una predicazione sarebbe logico pensare che il Lando avesse solo accompagnato il Della Rovere (come sembra lasci intendere anche il senso della frase citata), che, a partire dal 1530, aveva cominciato la sua attività di predicatore (cfr. *Processus*, f. 37 v); non abbiamo invece notizia che fra Geremia da Milano abbia mai predicato: e questa è un'ulteriore conferma che non fu mai sacerdote (cfr. D. Gutiérrez, *Los estudios*, cit., p. 89).

(86) L'inizio della vicenda è scritto al plurale, appunto perché sono due, Ortensio e Giulio, i visitatori del malato Filopone. In seguito il narratore - Lando interviene in prima persona nel discorso.

arrivano nella sala in cui sono raccolti gli illustri e dotti personaggi che parteciperanno al dialogo, subito al « narratore » della vicenda venga chiesto da Filopone « quid mihi novi affers ex ea regione, quae rerum novarum plenissima esse solet » (87). Di fronte alla risposta del protagonista di averne riportato alcune opere di Cicerone, subito gli si obietta e, si badi, da parte di fra Geremia da Milano (indicato come persona distinta dal narratore e significativamente presente ad entrambi i dialoghi) (88) che per quanto lo riguarda: « Gratularer... totusque in gratiarum actione essem, si Theologum aliquem attulisses, qui divinae philosophiae suboscura mihi elucidaret, qui me ad divina inflammaret et rerum mundanarum curam ac solicitudinem e pectore amoveret... » (89).

In relazione ad alcune considerazioni che verremo facendo più sotto, dobbiamo ancora ricordare, a proposito di quest'opera, che ai dialoghi partecipano illustri esponenti della cultura e della vita religiosa del tempo (con una importante presenza di personaggi lombardi), tra gli altri: Gerolamo Seripando e suo fratello Antonio (90), Gaudenzio Merula (91), Agostino Mainardi, Giovanni Morone (92).

Al 1534 si data anche un altro riferimento landiano a Giulio da Milano, che incontriamo nella lettera ai lettori premessa all'edizione lionese della *Cribratio medicamentorum fere omnium* di Symphorien Champier, lettera che secondo C. Fahy sarebbe appunto dovuta alla penna dell'ex-eremitano milanese. Vi leggiamo dunque: « Huic (Vin-

---

(87) *Op. cit.*, c. 3 v.

(88) Fra Geremia è presentato in questo modo: « ...omnibus rebus ornatissimus suique Eremitani sodalitii splendor ac decus (*Op. cit.*, c. 2 v.). Anche facendo conto di queste espressioni C. FAHY (*The composition*, cit., p. 37) ritiene che quando componeva il *Cicero* il Lando fosse ancora un frate eremitano.

(89) *Op. cit.*, loc. cit. Non concordo con la SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 574, che vede nel « teologo » un riferimento ad Erasmo; l'indicazione mi sembra più generica e generale ed anche più interessata alle « novità ». Si noti che ritroveremo il motivo dell'entusiasmo per lo studio della « filosofia divina » e quello del distacco dalle cure mondane anche in un brano estremamente significativo delle *Forcianae Quaestiones* di cui diremo più avanti.

(90) Erroneamente I. SANESI, *Il cinquecentista O. Lando*, cit., p. 54, parla di: « Giovanni e Antonio Seripandi ». Per i rapporti tra il Lando e Gerolamo Scripando, futuro Generale degli Eremitani, vedi la nota 133.

(91) Su Gaudenzio Merula risulta ancora molto utile lo studio di A. BUTTI, *Vita e scritti di Gaudenzio Merula*, in « Arch. Storico Lombardo », serie 3, XII (1939), pp. 125-167; 333-392 (del Lando si parla alle pp. 127-128, 149, 336, 351, 362); ma vedi anche il recente lavoro di A. ZAPPA, *L'Europa di G. Merula: un'opera geografica inedita del '500*, Torino, 1963, pp. 7-93. Il Merula, come esponente dell'antierasmismo italiano, compose un *Bellum civile inter Ciceronianos et Erasmicos* (cfr. A. BUTTI, *Art. cit.*, p. 367); indicato presente dal Lando ai dialoghi delle *Forcianae Quaestiones* (p. 36) sarà appunto citato tra gli antierasmiani nel *Funus*. (Vedi anche la n. 155).

(92) Il vescovo Morone, però, non fu mai arcivescovo di Milano, come invece dice, per un lapsus, la SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 572. Dopo una brevissima (un mese, grosso modo) e praticamente sconosciuta nomina al vescovato di Tortona nell'aprile 1528 (cfr. U. ROZZO, *Le carte dell'Archivio Carnevale - II serie*, in « Rivista di Storia, Arte e Archeologia per le provincie di Alessandria e Asti », LXXVI (1967), pp. 232-244), nell'aprile 1529 il Morone venne nominato vescovo di Modena, carica che ricoprì fino al 1550. Fu poi vescovo di Novara e di Ostia.

cenzo Buonvisi: n.d.r.) haerebat comes Julius Quercens vir pari pietate et industria... »: questo per sottolineare le sollecitazioni degli ambienti intellettuali per la stampa dell'opera dello Champier (93). È comunque senz'altro significativo che il nome di Giulio Della Rovere venga citato in un tale contesto, cioè per l'edizione di un'opera di medicina e che doveva, comunque, interessare in modo precipuo la vita culturale lionese. C'è indubbiamente da chiedersi se tutto ciò fosse possibile senza ipotizzare una precedente presenza o, almeno, una conoscenza di Giulio da Milano da parte del mondo colto di quella illustre città (94).

Ancora un riferimento al Della Rovere, come già ricordato, nelle *Forcianae Quaestiones* uscite per la prima volta a Napoli nel 1535 (95), in cui non solo vengono presentati « Julius Quercens » e « Annibal Cruceius » come « Urbis nostrae (cioè di Milano: n.d.r.) cives clarissimos et alta quadam mente praeditos » (96), ma Giulio risulta uno degli interlocutori dei dialoghi e sarà lui a proporre di disquisire sui meriti del sesso femminile (97).

---

(93) La cit. della lettera ai lettori e la sua attribuzione al Lando in C. FAHY, *Per la vita di O. Lando*, cit., pp. 253-254.

Per precise e ampie notizie su Vincenzo Buonvisi, ricco e colto mercante lucchese residente a Lione, vedi la « voce » di M. LUZZATI in « Dizionario biografico degli Italiani », XV, Roma, 1972, pp. 356-359. Val la pena di sottolineare che il Buonvisi (il quale comparirà anche nelle *Forcianae*) nel 1551 sarà accusato (sembra però per rancori personali) di gravi eresie: cfr. M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, 1965, pp. 436-437.

Sull'ambiente editoriale lionese di S. Gryphe, in cui si inserì per qualche tempo Ortensio Lando, importante l'intervento di C. FAHY, *Press and pen corrections in a 1534 edition by Sebastianus Gryphius*, in « Bibl. d'Hum. et Ren. », XXVIII (1966), pp. 406-409.

(94) Per i rapporti tra Giulio e Lione possiamo per ora solo segnalare un suo mancato impegno pastorale in quella città nel 1563, di cui abbiamo notizia dall'epistolario di Gerolamo Zanchi che, interpellato dai Lionesi per diventare il loro pastore, dovendo rifiutare per avere già accolto il precedente invito a succedere al Mainardi a Chiavenna, proponeva per l'incarico appunto il pastore di Poschiavo: G. ZANCHI, *Epistolarum liber secundus*, Hanoviae, 1609, p. 277 (per questo rapporto tra Lione e Gerolamo Zanchi si vedano le pp. 274-282 dell'*Op. cit.*).

(95) Sui molti problemi che presentano le due presunte edizioni napoletane delle *Forcianae* vedi: C. FAHY, *The two « Neapolitan » editions of Ortensio Lando's Forcianae Quaestiones* in: *Collected Essays in Italian language and literature presented to Kathleen Speight*, Manchester, 1971, pp. 123-142.

(96) *Op. cit.*, p. 7. Su Annibale Della Croce vedi: F. ARGELATI, *Op. cit.*, I, 1, coll. 516-517. Il Lando loderà il Della Croce come poeta nella *Sferza de gli Scrittori*, Venezia, 1550, c. 33 v e lo ricorderà celebrativamente come poeta tosco e latino e come uomo di finissimo giudizio anche nei *Sette libri de Cathaloghi*, cit., p. 473.

(97) Gli interventi di Giulio, per altro di scarso o nessun rilievo, si trovano alle pp. 10, 19, 27, 28. Per il « femminismo » del Lando vedi: I. SANESI, *Il cinquecentista O. Lando*, cit., pp. 72-74; E. GIUDICI, *Spiritualismo e Carnascialismo nella Francia del Cinquecento*, Napoli, 1968, p. 555 n. 21. Dopo le esaltazioni del sesso femminile contenute nelle *Forcianae*, il Lando « paradossalmente » capovolgerà il suo atteggiamento al riguardo ne *Una brieve essortatione a gli huomini, perché si rivestino dell'antico valore, né dalle donne si lascino superare*, che apparirà a Brescia nel 1545 in appendice all'operetta di V. MAGGI, *Un brieve trattato dell'eccelentia delle donne*. Si veda al riguardo: C. FAHY, *Un trattato di Vincenzo Maggi sulle donne e un'opera sco-*

Anche in quest'opera, a tutte o a parte delle discussioni sono indicati presenti, oltre a numerosi esponenti del mondo colto e aristocratico di Lucca (98), anche personaggi quali: Pomponio Trivulzio, Stefano Dolet, Gaudenzio Merula, Gerolamo Seripando.

Ma la parte più interessante di questo testo, che, come afferma R. Scrivano, « nel complesso appare un libro abbastanza superficiale, una sorta di gioco di società... » (99), cioè quella che ci può offrire preziose aperture sulle posizioni religiose del Lando in questi primi tempi dopo la sua uscita dall'Ordine (e che finora ha avuto ben scarsa attenzione) (100), è costituita da una specie di parentesi tra la conclusione dei dialoghi forciani veri e propri e la partenza del Lando in compagnia del Della Croce (e forse del Della Rovere) (101) per Milano, passando per Firenze e Bologna. Vale la pena di riportare il testo di queste poche pagine landiane, sia per le espressioni estremamente eloquenti, da un punto di vista teologico, che vi appaiono, sia per i riferimenti a due « santi uomini »: Agostino da Fivizzano e Francesco da Gambassi, che non sono, come forse si è creduto da parte di alcuni studiosi del Lando, nomi più o meno di fantasia, ma chiamano in causa due illustri esponenti dell'Ordine eremitano (102).

« Dum convivia agitaremus, ad aures nostras (nescio me hercules) quo nuncio pervenit, non procul esse locum quendam, ubi vir habitaret eximia pietate, cui nomen Augustinus Fivizanus, hunc invisimus multaque cum eo, de gratuita in nos Dei optimi maximi beneficentia familiariter collocuti sumus, is ita animos nostros accendit, atque inflammavit, ut toti divinarum rerum desiderio ardere videremur, neque quisquam inter nos fuit, qui non in animo suo statueret, totum se Evangelicis studijs tradere, coepimus ob id diligentius disquirere sicubi, viros nancisci possemus sacrarum literarum lectione exercitatos, neque vanus omnino hic labor fuit, virum enim Gambasij comperimus, qui praeter secreciorum literarum cognitionem, mira esset continentia et prudentia, huic (si bene memini) nomen erat Franciscus eiusdem loci, vir mediocri statura, atro colore, naso fere

---

nosciuta di O. Lando, in « Giorn. Stor. della Lett. It. », CXXXVIII (1961), pp. 254-272. Nel 1548, infine, a Venezia, presso Giolito il Lando pubblicherà le *Lettere di molte valorose donne, nelle quali chiaramente appare non essere né di eloquentia né di dottrina alli huomini inferiori.* Vedi: I. Sanesi, *Tre epistolari del Cinquecento*, cit., pp. 3-14.

(98) Come già accennato, la villa di Forci in cui i dialoghi si svolgono apparteneva alla famiglia Buonvisi.

(99) R. Scrivano, *Op. cit.*, p. 104.

(100) Solo G. Sforza, *Art. cit.*, p. 47 ha in qualche modo sottolineato questa sezione delle *Forcianae* e un cenno vi ha dedicato anche R. Scrivano, *Art. cit.*, p. 104, però ponendo erroneamente Agostino da Fivizzano « tra i convenuti ai colloqui forciani ». Vedi anche C. Fahy, *The two « Neapolitan » editions*, cit., p. 138.

(101) *Forcianae Quaestiones*, cit., pp. 56-57.

(102) Questa parte, che riporteremo, si trova alle pp. 54-56 delle *Forcianae*. Risultano per altro illuminanti anche le lodi che all'inizio delle *Forcianae* vengono dedicate dal Lando ai conventi lucchesi che sembrano ricordare i cenobi della Siria e della Tebaide (p. 4).

aquilino, admirabili taciturnitate. Disseruit ille tamen multa nobiscum de mortis contemptu, de calcandis saeculi opibus, de non laedendo proximo, de fide, de spe, postremo de Christi Jesu crudeli supplicio, atque hic, tam ardens fuit, ut e silice lachrimas excutere potuisset, peccata nostra in eius sanguine, qui ut nos redimeret, cruci suffigi voluit elui, ac penitus aboleri multis sane verbis docuit, valdeque nos cohortatus ut ita viveremus, quemadmodum si crederemus quemcumque diem nobis supremum illuxisse, in divinarum literarum lectione frequentes essemus, neque unquam evangelicos codices de manibus poneremus, sed nocturna, simul ac diurna manu versaremus, hinc, vosipsos cognoscere addiscetis, hinc, Dei optimi maximi praeclara in vos beneficia intelligetis, non enim aliunde aeternum ac coelestem patrem cognoscere poteritis, etenim, per suum ipsius verbum intelligi voluit. Sic enim ipsemet de se ipso loquens, inquit, scrutamini scripturas illic, enim, optimam et certam de me cognitionem habebitis. Monuit postremo tamquam filios ac familiares amicos ut perditorum hominum amicitias effugeremus, futurum, ut tales essemus, quales essent ij quibus cum familiaritate et consuetudine coniuncti fuerimus, hoc etiam divinae contestantur literae, cum sancto sanctus fies, cum iniquo iniqus eris. Quod sane, si faceremus, non tot nepharia scelera admitteremus, utinam nobis essent qui huiusmodi vocibus crebro aures personarent, sed pro Dij immortales, habemus qui nos ad nequitiam instigent ac solicitent et a vitae rectitudine quantum possunt abducant ».

Leggendo un tale brano, prima di tutto dobbiamo per forza rilevare l'importanza di espressioni quali: « gratuita in nos Dei optimi maximi beneficentia » e « Dei optimi maximi in vos beneficia », che indubbiamente vengono ad inserirsi nella genealogia dell'espressione « beneficio di Cristo » tentata in questi ultimi anni (103), ma, significativamente, presentandolo come un « beneficio divino », che pare richiamare la formula del Valdés del « beneficio che gli uomini hanno conseguito da Dio per Cristo » (104).

Altrettanto rilevante la frase secondo cui: « peccata nostra in eius sanguine, qui ut nos redimeret, cruci suffigi voluit elui ac penitus aboleri »; o l'altra in cui parlando della Scrittura ci dice che « non enim aliunde aeternum ac coelestem patrem cognoscere peteritis, etenim, per suum ipsius verbum intellegi voluit ».

Su queste basi sembra di scoprire un Lando che crede nella « sola gratia », « sola fide » e « sola scriptura »; mentre risulta molto il-

(103) G. Penco, *Sull'origine dell'espressione « beneficio di Cristo »*, in « Benedictina », XIX (1972), pp. 99-102; Benedetto da Mantova, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto (« Corpus Reformatorum Italicorum »), Firenze-Chicago, 1972, pp. 471-474; C. Ginzburg-A. Prosperi, *Le due redazioni del « Beneficio di Cristo »*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, (Biblioteca del « Corpus Reformatorum Italicorum »), Firenze-Chicago, 1974, p. 151.

(104) J. de Valdés, *Le Cento e dieci divine considerazioni*, a cura di E. Cione, Milano, 1944, cons. XXXIV, pp. 128-130.

luminante l'esortazione a fuggire l'amicizia « perditorum hominum », secondo l'insegnamento della Scrittura « cum sancto sanctus fies, cum iniquo iniqus eris »: che può anche essere interpretato come l'affermazione di una necessità di occultamento, se non di fuga, da una comunità in cui Dio non era più adorato in spirito e verità e dove si ammettevano « tot nepharia scelera ».

Questa lettura del testo landiano mi pare venga sostanzialmente confermata, secondo quanto mi è noto, dall'adesione che vi porta la citazione di Agostino da Fivizzano e di Francesco da Gambassi.

Relativamente ad Agostino da Fivizzano (105), dobbiamo annotare che, nominato maestro nel 1504 (106), a lui e ad Agostino Piemontese è dedicata una nota del Generale Della Volta del 24 gennaio 1524, dalla quale apprendiamo che i due sono stati esortati a non dire eresie luterane (107). Nel maggio 1525 risulta priore di Volterra (108), ma al dicembre 1527 si data un'altra nota del Generale che ne autorizza l'uscita dal convento (109): evidentemente si era concluso un periodo di relegazione del frate, reo di qualche misfatto che potrebbe senz'altro inquadrarsi nel filone dell'inquietudine dottrinale (110).

Per quanto riguarda Francesco da Gambassi sappiamo che fu uno degli « scriptores ordinis » sotto il Generale Della Volta e poi fu Vicario del Seripando e componente della Commissione incaricata della revisione delle Costituzioni dell'Ordine (111).

Dai documenti dell'archivio di S. Agostino di Pavia risulta che nel 1530 e nel 1537 maestro Francesco aveva ricoperto l'incarico di Vicario del Generale per la provincia di Lombardia, con residenza in

---

(105) Il nostro Agostino da Fivizzano non va confuso con il più noto Agostino Molari da Fivizzano, nato nel 1527, confessore papale e sacrista pontificio, che il 17 giugno 1581 sarà nominato Vicario generale dell'Ordine: cfr. F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, 1768, pp. 338-341; D. Gutièrrez, *Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica, 1518-1648* (*Historia de la Orden de San Agustin, II*), Roma, 1971, pp. 63, 69. Stranamente ha unificato i due frati anche H. Jedin nel corso del suo imponente studio dedicato a *Girolamo Seripando*, cit.: dei riferimenti contenuti nell'indice dei nomi solo il primo (I, p. 161) riguarda il personaggio citato dal Lando.

(106) Vedi *Regestum* Dd 18, f. 15 v.

(107) *Regestum*, Dd 14, f. 152 r. Questa annotazione permette dunque di anticipare di molto, rispetto alle indicazioni consuete, le tendenze ereticali di Agostino Mainardi.

(108) *Regestum*, Dd 15 f. 30 v.

(109) *Regestum*, Dd 15 f. 140 v.

(110) Nella nota 62 abbiamo già accennato alla possibilità che sia stato Agostino da Fivizzano a predicare proposizioni ereticali a Siena nel 1529. Doveva essere ancora vivo all'inizio del 1541 se Giulio Della Rovere, nel corso del processo veneziano, rispondendo alla domanda sulla lettera di un certo maestro Agostino, poteva dichiararsi incerto se l'autore fosse Agostino da Fivizzano, Agostino Piemontese o Agostino da Treviso (*Processus*, f. 72 v).

(111) Cfr. H. Jedin, *Girolamo Seripando*, cit., *ad indicem;* e D. Gutiérrez. *Los Agustinos*, cit. *ad indicem*. Dal 1516 al 1525 fu segretario dell'Ordine e nel 1537-1538 Procuratore generale dell'Ordine presso la Curia Romana: cfr. B.A.L. Van Luijk O.S.A., *L'Ordine agostiniano*, cit., pp. 18 n. 1, 27.

S. Marco di Milano (112): era dunque un confratello ben noto sia al Lando che al Della Rovere; e proprio questo passaggio del testo landiano potrebbe lasciarci intravedere aperture teologiche che i documenti, a quanto pare, non ci hanno conservato.

Ma la tendenza « riformata » di un brano come quello citato può anche aprire uno spiraglio su una nuova permanenza del Lando a Napoli e su un suo eventuale contatto con il circolo valdesiano.

Nel suo importante studio sulle *Forcianae* C. Fahy sostiene, e con argomenti molto seri, che l'indicazione di Napoli come luogo di stampa delle due prime edizioni di questo testo è falsa (113); pertanto verrebbe messa in discussione una seconda residenza del Lando a Napoli per parte degli anni 1535-1536, epoca di pubblicazione delle *Forcianae,* secondo quanto affermava invece il La Cute (114).

Ma a parte la questione editoriale, dalla citata lettera del Gryphe del 3 maggio 1535 risulterebbe che effettivamente in quest'epoca il Lando era tornato in Italia; e la presenza nella città campana, dal 25 novembre 1535 al marzo 1536, di Carlo V, di ritorno dalla vittoriosa campagna in Nord Africa, poteva essere un forte richiamo per l'ex frate alla ricerca di protezione e di fortuna (115).

Indubbiamente, una sua presenza a Napoli in questo tempo non potrebbe non farci pensare, come suggerisce il La Cute (116), ad un incontro con Juan de Valdés, al quale, anche prescindendo dall'eventuale conoscenza fatta a Bologna, potevano presentarlo sia l'amico Mario Galeota (117), che la contessa di Fondi, Giulia Gonzaga (118).

---

(112) *Codex Papiae,* III, cit., pp. 160, 181.

(113) Per quanto riguarda il rapporto del Lando con la tipografia napoletana bisogna comunque ricordare che, a parte alcuni dati non ancora del tutto chiariti relativamente alla prima edizione napoletana delle *Forcianae* (C. Fahy, *The two « Neapolitan » editions,* cit., p. 137), C. Poggiali, *Memorie per la storia letteraria di Piacenza,* I, cit., p. 186, elencava anche un'edizione napoletana del *Cicero,* sotto l'anno 1536, senza nome di editore. A questo proposito il Grendler nulla dice nella sua attenta bibliografia delle opere del Lando. Notiamo però che sul fantomatico « Martino da Ragusa », supposto editore delle *Forcianae,* senz'altro possibilista, per quanto riguarda una sua attività a Napoli, si dimostra P. Manzi, *La tipografia napoletana nel '500 - Annali di G. P. Suganappo, R. Amato, G. De Boy, G. M. Scotto e tipografi minori (1533-1570),* Firenze, 1973, pp. 225-228 (e vedi anche la recensione di C. Rotondi all'art. del Fahy in « La Bibliofilia », LXXIV (1972), pp. 117-118).

(114) P. La Cute, *O. Lando e Napoli nella prima metà del Cinquecento,* Lucera, 1925, p. 11. Va notato comunque che, a parte i riferimenti a Napoli, il saggio di questo studioso presenta in alcuni punti ricostruzioni biografiche che la ricerca successiva ha dimostrato infondate e non è esente da qualche grave errore di lettura degli stessi testi landiani.

(115) Sembra inquadrarsi in questo momento biografico e psicologico del Lando quanto scrive di sé nel « cathalogo degli iracondi »: « Essendo nella città di Napoli molto vezzeggiato da chi non era egli degno di trargli le scarpette, per una sola parolina ruppe e spezzò una nobile amicitia, che gli recava honore, utile et diletto » (*Sette libri de cathologhi,* cit., pp. 99-100).

(116) *Op. cit.,* pp. 18-20.

(117) Mario Galeota, grande amico anche del Seripando, poi processato per eresia ed incarcerato nel 1556, compare tra i partecipanti alle discussioni del *Cicero* (c. 9 r); poi sarà ricordato nel *Commentario* (c. 14 r) per la sua « dolcissima conversatione » e

Per quanto poi riguarda proprio la bellissima Giulia Gonzaga, che il Lando afferma di aver personalmente conosciuto (119) e di cui ricorda che « ha tutti i suoi pensieri al cielo rivolti et è fatta nelle sacre lettere assai più esercitata che l'altre femine non sono nell'ago o ver nella conocchia », sarebbe comunque difficile supporre che l'incontro sia avvenuto a Fondi, dove Giulia risiedette dal 1529 alla fine del 1535 e non invece a Napoli, dove si trasferì, come abbiamo visto, nel dicembre di quell'anno (120).

Inoltre gli ampi riferimenti che il Lando dedica a Napoli, quali sono analizzati appunto dal La Cute, non sembrano essere nati dalla sola permanenza del 1530; potrebbero allora risultare particolarmente rivelatori gli accenni che il Lando fa agli splendidi giardini di Posillipo (uno dei quali era posseduto da un certo spagnolo di nome Encoglie) (121), che non possono non richiamarci alla memoria la struggente rievocazione che Jacopo Bonfadio dedicherà alle riunioni del circolo valdesiano (122).

A mio avviso il brano delle *Forcianae* sopra riportato può abbastanza chiaramente rientrare nel filone della diffusione italiana « di pratiche e atteggiamenti di tipo nicodemitico in ambienti più o meno influenzati dallo spiritualismo a sfondo mistico del Valdés (che) dovette essere quindi molto precoce - ma necessariamente non anteriore al 1535 circa » (123).

A questo punto, dopo la rapida presentazione delle prime due

---

ancora nei *Paradossi* (c. 74 r) per lo stile. Su di lui vedi: H. Jedin, *Girolamo Seripando*, cit., *ad indicem;* C. de Frede, *Pomponio Algieri nella Riforma religiosa del Cinquecento*, Napoli, 1972, *ad indicem* e la bibliografia citata nella nota 108 dell'art. di S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 570.

(118) Giulia Gonzaga, nel settembre 1535, aveva conosciuto il Valdés e dal dicembre di quell'anno si trasferiva a Napoli dando inizio ad un legame spirituale che sarebbe durato per tutta la vita (cfr. Ph. Mc Nair, *Op. cit.*, pp. 50-52).

(119) *Paradossi*, cit., c. 67 r. Un'interessante lettera di Giulia Gonzaga (ma, naturalmente, opera del Lando) dal convento di S. Francesco di Napoli è compresa nelle *Lettere di molte valorose donne*, cit., c. 54 rv. Il Lando conosceva personalmente anche la contessa di Alife (vedi C. Fahy, *Un trattato di Vincenzo Maggi*, cit., p. 270, n. 3), mentre nel brano appena citato dei *Paradossi* ricorda la principessa di Salerno, che ha sentito in Avellino mentre recitava versi e altre gentildonne napoletane.

(120) Su Giulia Gonzaga vedi: B. Amante, *Giulia Gonzaga, contessa di Fondi, e il movimento religioso femminile nel secolo XVI*, Bologna, 1896; K. Benrath, *Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien*, Halle, 1900; G. Paladino, *Giulia Gonzaga e il movimento valdesiano*, Napoli, 1909; B. Nicolini, *Giulia Gonzaga e la crisi del Valdesianesimo*, in *Studi Cinquecenteschi*, I, cit., pp. 117-153. Questa conoscenza tra il Lando e Giulia Gonzaga dovrebbe dunque essersi verificata prima del 1543 (1ª ed. dei *Paradossi*), mentre tra il 1537 e il 1543 non abbiamo sicure notizie di una presenza del Lando in Italia.

(121) I giardini di Posillipo verranno ricordati dal Lando sia nel *Commentario*, cit., c. 13 r, sia nei *Sette libri de Cathaloghi*, cit., p. 490. Un cenno sull'Encoglie (o Incoglia) si trova in P. La Cute, *Op. cit.*, p. 11.

(122) Si veda la celebre lettera di J. Bonfadio scritta dal lago di Garda al Carnesecchi, in cui ricorda con rimpianto il « bel Posillipo », i « lieti giardini » e « il Signor Valdés » (riportata in G. Paladino, *Opuscoli e lettere di Riformatori Italiani del Cinquecento*, I, Bari, 1913, pp. 95-96).

(123) C. Ginzburg, *Il nicodemismo*, cit., pp. 159-160.

opere del Lando, e proprio notando alcune ripetute e indicative presenze di personaggi lombardi, può risultare senz'altro opportuno riprendere un suggerimento di R. Scrivano che pare offrirci una significativa ulteriore chiave di lettura per l'interpretazione di certi atteggiamenti, di certe « aperture al nuovo » presenti sia nel Lando che in altri « intellettuali » contemporanei e che compaiono ripetutamente nei suoi scritti. Secondo lo Scrivano si può infatti identificare « uno spazio culturale lombardo percorso da moti profondi, come può persuadere l'aver dato i natali e l'ambiente a uomini quali Bandello e Cardano, o, per altro verso, i propositi di sorveglianza speciale di Gerolamo Seripando nella imminenza del Concilio di Trento... » (124). E allora, proprio in quel settore cronologicamente e culturalmente intermedio tra il Bandello e il Cardano e in questo « spazio in gran parte ancora da esplorare » delle tensioni profonde di una certa cultura lombarda del Cinquecento si presenta con una sua consistenza, sia numerica che ideologica, il gruppo degli Eremitani lombardi o operanti in Lombardia che troviamo rappresentato, oltre che dal Lando, da Giulio Della Rovere, Agostino Mainardi, Ambrogio Cavalli. E in diretto contatto con questi eremitani e più o meno influenzati da essi abbiamo scrittori e umanisti come i citati Gaudenzio Merula o Annibale Della Croce.

Un altro interessante riferimento a Giulio Della Rovere risulta collocato alla fine del *Funus* per Erasmo, uno dei testi landiani più controversi ed appassionanti, letto da alcuni studiosi come espressione della fedeltà ad Erasmo (125), interpretato da altri come un feroce attacco alla figura ed alle idee del grande maestro olandese (126).

Il Della Rovere lo troviamo inserito in una lista di « monaci riformatori » che dovrebbe dimostrare quanto siano state ingiuste ed eccessive le critiche crudeli di Erasmo nei confronti degli Ordini religiosi; dice dunque il testo: « At quid ego tibi narrem de Julio Quercente, iuvene cum probo tum docto, et oratore tam perfecto, ut nullam rem unquam defenderet, quam non probarit: nullam oppugnarit, quam mox non everterit? » (127).

---

(124) R. Scrivano, *Art. cit.*, p. 99. Sulla cultura lombarda del Cinquecento vedi anche W. Binni-N. Sapegno, *Storia letteraria delle regioni d'Italia*, Firenze. 1968, pp. 117-123.

(125) Questa è la tesi sostenuta da P. F. Grendler, *Op. cit.*, pp. 113-117 e da R. Scrivano, *Art. cit.*, pp. 105-106.

(126) Vedi: M. P. Gilmore, *Anti-Erasmianism in Italy: the dialogue of Ortensio Lando in Erasmus' Funeral*, in « The Journal of Medieval and Renaissance Studies », IV (1974), pp. 1-14; S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 538-539, 574-591.

(127) *In Des. Erasmi Roterodami funus*, cit., c. C 5 r. Da segnalare che C. Fahy sta preparando l'edizione critica di questo singolare e rarissimo testo. Relativamente allo pseudonimo di « Philaletes Polytopiensis », sotto cui si nascose in questa circostanza il Lando, vale la pena di ricordare che il catalogo a stampa della Casanatense attribuisce ad Ortensio Lando il *Dialogus de facultatibus Rhomanorum*, opera di un « Phila-

Ora, il riferimento a Giulio da Milano appare, come detto, in una lista di frati degni di ogni stima e considerazione che comprende rappresentanti di diversi Ordini religiosi; vediamo citati: Basilio e Crisostomo Zanchi, Giovanni Filippo Gilio, Tranquillo Gippone, Gregorio Cortese, Isidoro Chiari, Onorato Fascitello, Marco Gropello e per gli Eremitani: Gerolamo Seripando, Giulio da Milano, Agostino Mainardi, Tommaso da Carpeneto ed Egidio Vannini.

Che senso ha, dal punto di vista della storia religiosa e della interpretazione che ne dà il Lando, un tale elenco?

Mi pare senz'altro esatta la valutazione della Seidel Menchi, secondo cui si tratta dell'esaltazione di alcuni monaci « riformatori » e non della difesa dell'istituto monastico in sé (128); i comportamenti attribuiti ai frati « gaudenti » per la morte di Erasmo, che aveva smascherato i loro vizi e la loro ignoranza, non possono lasciare dubbi al riguardo. A questo proposito rileviamo che l'ironia, il sarcasmo, la polemica feroce del Lando contro i monaci e il monachesimo è una delle poche, grandi costanti che si rintraccino nel suo multiforme e mutevole pensiero; ed è uno dei pochi temi intorno a cui non abbia « paradossalmente » sostenuto tesi opposte (129).

Allora può avere un senso vedere in questo catalogo di frati — come fa appunto la Seidel Menchi — un fronte unico di novatori « evangelici », uniti nell'aspirazione a un profondo rinnovamento della vita religiosa (130), purché naturalmente si precisi che questa era « storicamente » la valutazione che ne faceva il Lando in quel 1540, ma che essa non rispondeva più alla realtà delle scelte

---

letis civis utopiensis », inserito nel volume di M. Goldast, *Politica Imperialia sive discursus politici, acta publica et tractatus generales*, Francofurti, 1614, pp. 1069 sgg. (G. B. Audifreddi, *Bibliothecae Casanatensis catalogus librorum typis impressorum*, Romae, IV, 1788, p. 51).

Per i rapporti tra il *Funus* e il suddetto *Dialogus*, di cui fu invece autore l'umanista Jacob Sobius, vedi: S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 585 e n. 168.

(128) S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 590. Per la sostanziale « distruzione » del concetto stesso di monachesimo, inteso in senso tradizionale, operata dal Lando in alcune delle sue opere successive al *Funus* e in particolare nella *Vita del beato Ermodoro* vedi: S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 603; Idem., *Spiritualismo radicale*, cit., pp. 225-226.

(129) L'esaltazione della vita monastica che sembra proposta a chiare lettere nel *Ragionamento di frate Feliciano Giorgi per esortare il Signor Dorotheo Brigodo a farsi frate* (contenuto nei *Ragionamenti familiari*, Venezia, 1550, cc. 20 r-23 v) e che tanto aveva colpito a suo tempo G. Sforza (*Art. cit.*, p. 11), in realtà « si rovescia in una critica mordace del monachesimo », come afferma giustamente S. Seidel Menchi, *Spiritualismo radicale*, cit., p. 214.

Mi pare poi ancora, e anche qui al contrario di quanto riteneva G. Sforza (*Art. cit.*, p. 5 n. 3), che il Lando « satireggi » anche nella conclusione del « paradosso » XXVII, allorché esalta i frati « che sono la siepe et il bastone contra de gli heretici; et infelici noi, se essi con le lor buone dottrine et santi essempii non ci havessero diffesi dalle pestilenti heresie » (*Op. cit.*, c. 73 r). Giustamente I. Sanesi (*Il cinquecentista O. Lando*, cit., p. 154) ha osservato che il nostro autore « ... in quasi tutte le sue opere, se la prende coi frati e lancia loro qualche fiera stoccata ».

(130) S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 590.

teologiche che avevano visto l'« evangelismo » dividersi nettamente in due indirizzi fondamentali: i « riformisti » e i « riformati » (131).

Non possiamo cioè, nel 1540, mettere nello stesso filone, da una parte religiosi quali Basilio e Crisostomo Zanchi e Gregorio Cortese e, ad es., un Isidoro Chiari, di cui è stata rivelata recentemente l'inquietudine religiosa che doveva condurlo, sia pure parecchi anni dopo, ad aderire alle tesi visionarie di un Giorgio Siculo (132); e, per quanto riguarda gli Eremitani, non possiamo vedere uniti ed operanti verso identici obiettivi Gerolamo Seripando (133) e Giulio della Rovere o Agostino Mainardi o Tommaso da Carpeneto (134).

Il pesante intervento del neo-Generale Seripando contro i predicatori « riformatori » nella quaresima 1539 (che aveva interessato direttamente Giulio Della Rovere) da un lato, dall'altro la chiara presa di posizione di Ambrogio Cavalli e Giulio da Milano, che (proprio contemporaneamente all'uscita del *Funus*) nell'agosto 1540 scindono le loro responsabilità e manifestano una netta opposizione ai tentativi « controriformistici » del Seripando, mettono chiaramente in evidenza la divisione ormai codificata nelle aspirazioni iniziali di rinnovamento religioso nell'ambito degli Ordini monastici in Italia (135). Ma, a proposito di questo brano landiano sui « monaci riformatori », dobbiamo ancora far rilevare che esso, analogamente a quanto ha messo in risalto la Seidel Menchi per la rappresentazione dell'apoteosi di Erasmo defunto (136), deve aver influenzato Celio Secondo Curione, che nel suo *Pasquillas* contrapporrà al pavido Erasmo gli ardenti predicatori della pura verità dell'Evangelo (137).

---

(131) Per quanto conosciamo della biografia del Lando pare che in questi anni si trovasse fuori d'Italia; è dunque facilmente spiegabile che potesse ancora presentare come attuale una situazione ormai superata dai fatti.

(132) A. Prosperi, *Una cripto-ristampa dell'Epistola di Giorgio Siculo*, in « Boll. della Soc. di Studi Valdesi », n. 134 (1973), pp. 52-68.

(133) Il Seripando è indicato come presente ai dialoghi poi proposti nel *Cicero* e nelle *Forcianae Quaestiones;* sarà ancora menzionato nelle *Disquisitiones*, f. 91 rv (per quest'opera vedi più avanti n. 139). Per quanto riguarda i suoi rapporti con il Lando vedi: H. Jedin, *Girolamo Seripando*, cit., I, pp. 89-92; S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 570 e n. 107.

(134) Nel 1547 Seripando vieterà a fra Tommaso da Carpeneto di predicare la quaresima a Brescia (*Regestum Seripandi*, Dd 22, f. 51), mentre nel maggio 1552, in relazione alle indagini sulla diffusione dell'eresia a Cremona, ci sarà l'arresto di « Frater Thomas Carpanetus, predicator famosus, alias vicarius generalis Congregationis Heremitanae Sancti Augustini, delatus, convinctus et confessus de plurimis et maximis hereticis articulis, detentus ex ordine Curiae Romanae ». Documento n. 71 riportato in F. Chabod, *Op. cit.*, p. 446 (vedi anche p. 358). Su questo personaggio vedi anche: D. Calvi, *Delle memorie istoriche della Congr. Osser. di Lombardia dell'Ord. Erem. di S. Agostino*, Milano, 1669, pp. 262-263; H. Jedin. *Girolamo Seripando* cit., I, p. 271 n. 6.

(135) I giudici veneziani interrogheranno il Della Rovere anche su una lettera ricevuta da frate Nicolò da Fivizzano del 20 novembre 1540, in cui ad un certo punto si affermava: « non so come faciate vui (et) el R.do padre maestro Ambroso (sic) quali ho per homeni qui fortiter sentiatis de re publica »; e la risposta di Giulio sarà la seguente: « de republica nostra et dice che maestro Ambroso et io semo homeni che defenderano la libertade del ordine » (*Processus*, f. 80 rv).

(136) Cfr. S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 584, 586.

(137) *Pasquillus ecstaticus, una cum aliis... dialogis*, s.l.a., p. 166.

Scrivendo qualche anno dopo il Lando e dunque in una situazione religiosa che ha superato il giro di boa del 1542, naturalmente il Curione muterà la lista primitiva dei monaci, ora « riformati », ripetendo però i nomi di: Giulio Della Rovere e Agostino Mainardi (138).

Di notevole interesse, per quanto riguarda i rapporti tra il Lando e il Della Rovere, risulta anche il passo in cui si accenna a Giulio Quercente nel corso delle *Disquisitiones* landiane sulla S. Scrittura, la cui stesura, secondo la Seidel Menchi, che ne ha studiato la copia manoscritta esistente presso la Biblioteca comunale di Trento, risalirebbe al 1540-1541 (139).

In quest'opera, in cui il Lando, secondo la studiosa citata, si sarebbe impegnato in una rielaborazione della teologia butzeriana, l'autore ad un certo punto si chiede: « Cur Christus magnitudinem meritorum suorum aliis predicandam, aliis vero silentio praetereundam iussit? An id modestiae causa factum? Sic enim cogitarunt multi, qui inter doctiores merito numerantur. Ego tamen (quod bona pace dictum velim) aliter suspicor. Esset enim hominis simulandi officio pereruditi vetare ea praedicari, quae maxime divulgata cupivisset. Itaque licet existimare non ob aliud factum, quam ut diligenter consideraremus ne loco et tempore alieno divini verbi semen spargeretur, caveamusque potius, ne sanctum (ut est in evangelico proverbio) canibus porrigamus, et margaritas porcis obiiciamus. Julius tamen Quercens, qui theologorum abditissima penetravit, nescio qua doctus coniectura, existimat illos quos vetuit Dominus accepta beneficia vulgo manifestare flagitiosae vitae fuisse parumque idoneae ad tam preclarum munus obeundum. Sic enim et Paulus non quenlibet (etiam pium hominem) in episcopum delegi mandavit. Vult igitur Christus non per quosvis sua etiam nunciari facta, ita ut illum etiam, qui se cuperet sectari, a se reiiciat » (140).

Dalla lettura di un tale brano pare potersi dedurre l'esaltazione di un cristianesimo esoterico, di fronte al quale trova naturale giu-

---

(138) Il fatto che nell'elenco del *Pasquillus* siano compresi ex frati che ormai tutti avevano raggiunto più sicuri lidi fuori d'Italia: Agostino Mainardi, Bernardino Ochino, Camillo Renato, Pietro Martire Vermigli, Paolo Lacizi, mentre da un lato ci permette di motivare certe assenze con la constatazione che altri « novatori » erano rimasti ancora in Italia e quindi poteva essere pericoloso nominarli in un tale testo, dall'altro può indurci a concludere che allora, almeno dal 1544 (anno di uscita di questa edizione del *Pasquillus*), anche Giulio da Milano avesse ormai lasciato l'Italia. Per la complessa storia delle edizioni dell'operetta del Curione vedi: A. Biondi, *Il « Pasquillus extaticus » di C. S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, in « Boll. della Soc. di Studi Valdesi », n. 128 (1970), pp. 29-38.

(139) *Disquisitiones cum doctae, tum piae in selectiora Divinae Scripturae loca*, Ms. n. 1002 della Bibl. Comunale di Trento. Su questa opera vedi: S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 591-597. C. Fahy ha preannunciato che parlerà delle *Disquisitiones* nella seconda parte della sua *Landiana* (*The composition*, cit., p. 31, n. 4).

(140) *Op. cit.*, f. 108 rv. Il passo riportato mi è stato con grande cortesia comunicato dalla Dott.ssa Silvana Seidel Menchi che qui ancora sinceramente ringrazio anche per il gentile prestito di alcuni rari testi della letteratura landiana.

stificazione ogni atteggiamento nicodemitico (141). Confrontando le impressioni offerte da questo breve passo con il giudizio complessivo che sull'opera ci presenta la Seidel Menchi, la quale ha trovato che « un filo di nicodemismo percorre tutta l'operetta », mentre si deve sottolineare « l'esoterismo iniziatico che impronta di sé le *Disquisitiones...* » (142), dobbiamo allora concludere che si tratta di un passaggio di importanza centrale per l'affermazione della tesi teologica del Lando.

A questo punto però si pone il problema del coinvolgimento delle posizioni del Della Rovere in un tale contesto, sia per l'eventuale fonte da cui sono state tratte, sia per la lettura che ne è stata fatta.

Fino ad oggi non conosciamo scritti del Della Rovere anteriori alla data di composizione delle *Disquisitiones* e dai quali il Lando avrebbe potuto trarre spunto per la sua citazione. Difficile pensare ad un riferimento all'insegnamento e alla predicazione orale dell'eremitano, soprattutto in relazione ad un tema come quello discusso. Da questo passo potrebbe dunque anche nascere la doppia ipotesi o di dover posticipare la composizione (o la redazione definitiva) dell'opera landiana (ma rimarrebbe, comunque, la necessità di reperire la fonte della citazione nelle opere a stampa del Della Rovere, e la cosa non è facile) oppure, ed è possibilità certo più stimolante, di presupporre l'esistenza di altri scritti sconosciuti di Giulio da Milano, che, usciti anonimi o sotto pseudonimo, sostenessero posizioni come quelle attribuitegli dal Lando. Allo stato attuale della mia ricerca sul Della Rovere non sono però in grado di risolvere il quesito (143).

Infine, per concludere sui riferimenti landiani al Della Rovere, senz'altro importante e significativo risulta l'accenno a Giulio da Mi-

---

(141) Per l'utilizzazione nicodemitica del versetto: « il santo gettato ai cani » vedi: C. Ginzburg, *Il nicodemismo*, cit., p. 49.

(142) S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 596-597.

(143) Relativamente alla bibliografia del Della Rovere, sulla quale mi riprometto di tornare in un prossimo intervento, va per intanto precisato questo.

Nel mio precedente articolo sugli « scritti » di Giulio da Milano, facendo riferimento all'« Inventario dei libri trovati in casa di Francesco Stella » pubblicato da L. Perini, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in « Nuova Rivista Storica », LI (1967), pp. 392 sgg., avevo dedotto una certa cronologia per le opere del Della Rovere ivi contenute (*Art. cit.*, p. 75). Recentemente però l'amico Andrea Del Col mi ha segnalato come nel suddetto « inventario Stella » siano state erroneamente unificate due « biblioteche » diverse: i primi 18 volumi dell'elenco, che erano contenuti nelle « bisacche », come risulta dalle testimonianze di Zuan Iacomo Sforza e della sua serva Orsola (Arch. di Stato di Venezia, *S. Uffizio*, b. 7, fasc. « 1549. Contra Franciscum Stella », carte non numerate, cc. [9 v - 10 r, 11 v]) non solo non appartenevano allo Stella, bensì ad un tale detto « il bolognese », ma soprattutto erano stati lasciati in deposito allo Sforza anteriormente all'ottobre 1547. Quindi la prima e la seconda parte delle *Prediche* di Giulio ed una raccolta di *Pie et christiane epistole* (se è anch'essa sua) comprese in questo elenco non devono essere considerate anteriori al 16 novembre 1549, allorché viene stesa la lista dei libri dello Stella, ma all'ottobre 1547. Questo nuovo ed importante dato potrà forse gettare qualche luce anche sulla questione se le suddette due parti delle *Prediche* siano state edizioni veneziane, poschiavine o basilesi, come appunto ritiene E. Ronsdorf, *Art. cit.*, pp. 59-60.

lano che troviamo nei *Sette libri de Cathaloghi*, che è un testo del 1552 (144) e dunque risale ad un'epoca in cui da anni doveva essere ampiamente noto in diversi ambienti ed anche al Lando che l'ex-eremitano Della Rovere era passato alla Riforma ed esercitava il ministero pastorale nei Grigioni (145).

Nel « catalogo de gli oratori, et greci, et latini, antichi et moderni » troviamo dunque inserito « Giulio della Rovere » (l'uso dell'esatto e certamente poco noto cognome dell'ex confratello, senza alcuna ulteriore indicazione, va sicuramente interpretato come un tentativo di mimetizzare il personaggio di fronte all'attenzione del censore) (146).

Ma il dato acquista ulteriore rilevanza se consideriamo che proprio in questo catalogo di « oratori », mescolati (ad arte, mi pare) con i veri e noti campioni dell'ortodossia cattolica e dell'eloquenza civile e forense, troviamo diversi predicatori, particolarmente eremitani, che erano già stati condannati per eretici o, almeno, avevano suscitato dubbi più o meno fondati di ortodossia (147).

Dobbiamo di fatto annotare, ed è un elenco veramente sorprendente: « Bartolomeo Maturo Cremonese », cioè proprio il priore dei Domenicani di Cremona, che diede origine al primo grosso caso di un religioso italiano passato alla Riforma, addirittura nel 1528 e in seguito approdato, dopo anni di attività pastorale nei Grigioni, a posizioni teologiche di tipo radicale (148); « Andrea Volterrano heremita oratore ardente », del quale sono note le turbolente vicende biografiche e gli incerti contorni dottrinali di pensiero (149); « Agostino

---

(144) *Op. cit.*, p. 460. Su quest'opera vedi le vecchie, ma ancora utili notazioni di Ch. Nodier in *Mélanges tirés d'une petite bibliothèque ou variétés litteraires et philosophiques*, Paris, 1829, pp. 143-147.

(145) Non si può però escludere che, anzi, il Lando abbia incontrato Giulio nei Grigioni o in Valtellina: alcuni anni prima dei suoi « cathaloghi » nel *Commentario* (prima ed. 1548) aveva parlato di Chiavenna, Piuro, Teglio e Tirano dove fu ospite di alcune nobili famiglie di quei luoghi (*Op. cit.*, Venezia, 1550, cc. 29 r - 30 v; vedi anche: G. Sforza, *Art. cit.*, pp. 17, 24-25). Del resto il Lando proprio nei suoi *Sette libri de Cathaloghi* dimostra di sapere che il Negri risiede in Valtellina e che il Curione è a Locarno (vedi più avanti).

(146) Lo stesso valore attribuisco all'indicazione: « Agostino Museo Trevigiano » di cui parleremo subito sotto.

(147) Tutti i riferimenti su questi oratori sono ricavati dalle pp. 459-460 dell'*Op. cit.*

(148) Su Bartolomeo Maturo vedi: P.D.R. De Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, Curiae Raetorum et Lindaviae, 1772, I, 1, p. 157 n. C; I, 2, pp. 13-14, 27-31; C. Cantù, *Gli eretici, cit.*, III, Torino, 1866, p. 49; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, 1939, p. 51: F. Chabod, *Op. cit.*, p. 307 e n. 2; C. Renato, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, (« Corpus Reformatorum Italicorum »), Firenze - Chicago, 1968, pp. 154-155, 303.

(149) Le vicende di Andrea da Volterra sono state illustrate da D. Gutiérrez, *De fratre Andrea Ghetti Volaterrano (+ 1578)* in « Analecta Augustiniana », XXII (1952), pp. 263-282.

Museo Trevigiano », uno dei maggiori esponenti della « fronda » eremitana a cavallo degli anni '40 (150).

Non si può poi dimenticare in questo stesso catalogo il riferimento ad Aonio Paleario, che « molte orationi ha composto con bella eleganza et hor legge in Luca » (150 bis), mentre mi pare degno di attenzione per valutare le posizioni religiose del Lando in questi ultimi anni della sua vita il fatto che nel corso dell'opera vengano registrati altri illustri eterodossi: dal « grammatico » Gerolamo Negri, che insegna nella Valtellina ed ha scritto la storia della Rezia (151); all'altro grammatico Celio Secondo Curione, che ha insegnato in diverse località ed « ha scritto le lodi del regno (sic, per: ragno: n.d.r.) molto misteriosamente » (152); allo « sfortunato » Jacopo Bonfadio, inserito in diversi elenchi, che scrisse la storia di Genova e fu arso per false accuse (153); a Gaudenzio Merula (154), di cui abbiamo già sottolineato la lunga amicizia con il Lando e che nell'aprile 1554 avrebbe scritto una lettera a Calvino in cui darà notizie preziose sulla sua « conversione » e sulla persistenza di tendenze protestantiche a Torino in questi anni abbastanza tardi (155); a Stefano Dolet, ricordato come poeta giambico ed elegiaco (156).

A conclusione di questa ricerca, che ci ha permesso di ritrovare alcuni dati nuovi per la biografia del Della Rovere e di prospettare la necessità di ulteriori più approfondite indagini su diverse questioni relative a questo ex-eremitano, mi pare si debbano sottolineare un paio di risultanze anche per quanto riguarda Ortensio Lando. Da un lato si è rilevato un suo significativo e fino ad oggi impensato « radi-

---

(150) Per Agostino da Treviso si veda la voce di M. Rosa in « Dizionario biografico degli Italiani », I, Roma, 1960, pp. 489-491.

Non abbiamo per ora trovato notizie dell'altro eremitano ricordato dal Lando in questo suo singolare elenco di oratori: « Girolamo di Garda heremitano oratore senza pari ». Resta comunque da dire che, in questo catalogo, il grande assente (ma forse assente proprio perché era impossibile sfumarne in qualche modo il nome?) è Bernardino Ochino.

(150 bis) A p. 474 ricorderà che il Paleario « scrisse dell'immortalità de gli animi con verso gentile ».

(151) *Op. cit.*, p. 450. A p. 287 aveva ricordato la grande amicizia che legava Francesco Negri a Francesco Stancaro.

(152) *Op. cit.*, p. 451. Poco oltre, a p. 479, il Lando ribadisce ancora che il Curione « le lodi del ragno cantò et per entro vi chiuse altissimi misterij della divina provvidenza ». Su questo testo, la cui prima edizione uscì a Venezia nel 1540 e sull'erasmismo del Curione vedi: D. Cantimori, *Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI*, (I ed. 1936) in *Umanesimo e religione*, cit., pp. 52-54; S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 605-607.

(153) *Op. cit.*, pp. 343-344, 402, 444, 562. Il Bonfadio sarà ancora lodato come poeta ne *La sferza*, cit., c. 33 v. Su di lui vedi la voce di R. Urbani in « Dizionario biografico degli Italiani », XII, Roma, 1970, pp. 6-7.

(154) È ricordato come grammatico (p. 450); come autore di opere « di basso soggetto » (p. 479); come precettore (p. 563).

(155) Per quanto riguarda la lettera a Calvino vedi: *Calvini Opera*, XV, in « Corpus Reformatorum », XLIII, col. 123; G. Jalla, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto. 1517-1580*, Firenze, 1914, pp. 70-71.

(156) *Op. cit.*, p. 475.

camento'» nell'Ordine eremitano a cui appartenne nella giovinezza, con un legame costante e quasi fraterno con Giulio da Milano; dall'altro proprio queste sue perduranti « amicizie » (che non erano solo un fatto affettivo) con tanti ex-confratelli e con altri religiosi e laici passati alla Riforma, nonché un certo filone teologico di tipo « riformato-valdesiano », che mi è sembrato di poter ritrovare in alcune sue opere, mi pare rendano opportuna una ripresa ed un approfondimento della tesi di fondo della Seidel Menchi che ha interpretato l'evoluzione religiosa del Lando, in particolare negli anni intorno al 1550, sotto il segno dello «spiritualismo radicale» e dell'«anabattismo » (157).

Per intanto penso di dover anticipare che non ritengo fondata l'identificazione del Lando col fantomatico Turchetto, traduttore ed importatore di Serveto in Italia, come è stato proposto dalla Seidel Menchi (158), anche perché mi pare che tale misterioso « eretico » (che è stato in rapporto con Giulio da Milano) vada riconosciuto in un noto esponente del mondo « riformato » facente capo a Bologna, come cercherò di dimostrare in un prossimo esame delle vicende e dei personaggi legati alla seconda permanenza del Della Rovere nella città felsinea negli anni 1537-1538 e al processo inquisitoriale che vi subì nel 1538.

UGO ROZZO

(157) Si veda in particolare il cit. saggio: *Spiritualismo radicale nelle opere di O. Lando intorno al 1550.*

(158) S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo, cit.*, pp. 608-609, 626. L'identificazione è stata accolta anche da C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi - Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, 1976, pp. 141-142 e nota a p. 186.

Note biografiche su Lucio Paolo Rosello
(ultimi decenni del secolo XV - 1556)

La biografia del prete padovano Lucio Paolo Rosello (1) solleva delle questioni che mi paiono interessanti per una maggiore comprensione della storia religiosa del Cinquecento in Italia. Nella comunicazione che segue mi limiterò ad offrire i primi risultati di una ricerca che intendo continuare, cercando di precisare quale sia la posizione del Rosello nel movimento italiano. Per questo esaminerò in particolare il suo atteggiamento simulatore nel processo di fronte al S. Ufficio di Venezia e abbozzerò una presentazione complessiva della sua cultura e di alcuni elementi della sua attività pastorale, accennando appena ai contatti e alle amicizie intrattenute dall'ecclesiastico e agli ambienti in cui visse.

La data di nascita può essere fissata congetturalmente negli ultimi decenni del secolo XV, partendo dalla data di pubblicazione del primo libro curato da Lucio Paolo nel 1510. Gli altri elementi biografici noti sono la produzione letteraria dell'ecclesiastico, recentemente delineata da Leandro Perini, che ha esaminato in particolare il *Discorso di penitenza* e *Il ritratto del vero governo del principe*; la presenza del prete a Venezia, testimoniata da lettere nel 1522 e nel periodo 1529-1531, e il suo titolo di dottore in diritto; una lettera scritta a Filippo Melantone il 1 agosto 1530 e una lettera di Francesco Negri ricevuta nello stesso mese; il processo subito da parte del S. Ufficio veneziano nel 1551-1552, di cui sono stati utilizzati l'elenco dei libri sequestrati nel giugno del 1551, una nota del tribunale sul manoscritto del Rosello *Della fede et verità christiana*, l'abiura pronunciata il 3 novembre dello stesso anno e un interrogatorio del 30 dicembre 1552. Ugualmente conosciuti, sulla base dei documenti inquisitoriali ricordati, sono i rapporti con Francesco Stella, Cornelio e Girolamo Donzellino, che facevano parte della cerchia di amici di Pier Paolo Vergerio, e con il nobile udinese Zuane de Honestis. La data della morte non è molto precisa: l'erudito N. Papadopoli propose il 1556 e una

(1) Il cognome non è Roselli ma Rosello, come risulta sia dal frontespizio di tutte le opere a stampa che dall'uso dell'ecclesiastico stesso in un manoscritto autografo che si trova nell'archivio parrocchiale di Maron di Brugnera, busta « Note ipotecarie antiche », fasc. « Lucio Paolo Rosello », cc. 79 (mancano le cc. 1-2, 13-15, 33-34). Il nome per esteso è Lucio Paolo, come si ricava da atti ufficiali quali l'abiura e la sentenza del S. Ufficio: cfr. Archivio di Stato di Venezia (d'ora in avanti abbreviato in: ASV), *S. Ufficio*, b. 10, fasc. « Rosello Paolo »; tuttavia nell'uso comune il nome veniva ridotto a Paolo: cfr. le lettere indirizzate a lui e conservate nella busta cit. e l'uso dello stesso ecclesiastico nel manoscritto autografo cit.

testimonianza contemporanea stabilisce che nell'aprile di quell'anno il padovano era già morto (2).

Questa notizia è tolta da un processo inquisitoriale cominciato appunto nella primavera del 1556 contro alcuni abitanti di Porcia, dei quali si è parlato recentemente: sembra infatti che Domenico Scandella detto Menocchio, il mugnaio friulano bruciato dal S. Ufficio e presentato brillantemente da Carlo Ginzburg nel suo *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, avesse avuto rapporti con tale gruppo (3). Uno di loro, Antonio Fachin, era cognato del Rosello e la sua figura si stacca decisamente da quella degli altri accusati: dalla lettura degli atti a suo carico appare una sconcertante e persistente volontà di convincere e convertire al vero vangelo i giudici stessi del tribunale. Le perplessità che suscita tale atteggiamento diventano maggiori se si considera che Antonio e gli altri purliliesi erano stati con ogni probabilità portati alle nuove idee religiose proprio dal pre-

---

(2) Cfr. B. Scardeone. *De antiquitate urbis Patavii...*, lib. II, Basileae 1560, p. 257; N. C. Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini...*, vol. II, Venetiis 1726, pp. 59-60; G. Fontanini, *Biblioteca dell'eloquenza italiana, con le annotazioni del signor Apostolo Zeno*, vol. II, Venezia 1753, p. 440; I. Paitoni, *Biblioteca degli autori antichi greci e latini volgarizzati*, vol. IV, Venezia 1766, pp. 100-101; vol. II, p. 232; G. Vedova, *Biografia degli scrittori padovani...*, vol. II, Padova 1836, pp. 173-174; C. Cantù, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, vol. III, Torino 1866, pp. 153-154; K. Benrath, *Lucio Paolo Roselli*, in « Jahrbuch für protestantische Theologie », 1882, pp. 179-184; E. Comba, *Una lettera inedita di Francesco Negri*, in « La rivista cristiana », II, 1884, pp. 122-124; K. Benrath, *Geschichte der Reformation in Venedig*, Halle 1886, pp. 58-59; E. Comba, *I nostri protestanti. II. Durante la Riforma nel Veneto e nell'Istria*, Firenze 1897, pp. 185, 642; G. Zonta, *Francesco Negri l'eretico e la sua tragedia "Il libero arbitrio"*, in « Giornale storico della letteratura italiana », LXVII, 1916, pp. 273, 286-288; F. C. Church, *I riformatori italiani*, traduzione di Delio Cantimori, Firenze, il Saggiatore, 1967 (prima edizione: Firenze 1936), vol. I, pp. 149, 166, 264; G. Spini, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze 1940, p. 85, nota 23; D. Cantimori, *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano*, in *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma*, Firenze 1948 (ora in Idem, *Studi di storia*, Torino 1965, pp. 528-529); T. Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*, Roma 1949, p. 33; A. Stella, *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Ricerche storiche*, Padova 1967, p. 45, nota 17; L. Perini, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, in « Nuova rivista storica », LI, 1967, pp. 363-404; Idem, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, in « Studi storici », X, 1969, pp. 877-915; A Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova 1969, pp. 113-115; C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino 1970, p. 161; Idem, *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia. Volume primo. I caratteri originali*, Torino 1972, p. 642; C. Ginzburg-A. Prosperi, *Le due redazioni del "Beneficio di Cristo"*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago 1974, p. 158; S. Seidel Menchi, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, in « Rivista storica svizzera », 24, 1974, p. 557.

(3) Per il processo cfr. ASV, *S. Ufficio*, b. 13, fasc. « Deloio Antonio »; b. 14, fasc. « Da Loio Antonio, Cechon Francesco ». La prima delle due buste contiene la parte iniziale del processo, svoltosi a Concordia, e la seconda contiene gli atti svolti susseguentemente a Venezia. La denuncia, in cui si parla del Rosello come già morto, è senza data, ma il primo atto datato che le si riferisce è una lettera ducale al podestà di Portogruaro in data 22 aprile 1556. Del libro di C. Ginzburg cit., uscito a Torino nel 1976, cfr. pp. 22-27.

te padovano, che Delio Cantimori definì un nicodemita (4), e se si osserva che tutti gli altri accusati, presentatisi al tribunale e interrogati a Concordia, si professarono buoni cattolici e si dichiararono pentiti di eventuali errori commessi. Il Fachin si rifiutò invece di presentarsi dal vicario vescovile a Concordia e consegnò a modo di costituto un lungo e suggestivo scritto autografo, nel quale affermava recisamente che eretici e figli di iniquità erano i suoi accusatori, mentre egli credeva alla verità evangelica e alla « salute per la fede de l'evangelio ». Arrestato più tardi e portato al S. Ufficio di Venezia, Antonio, dopo aver risposto il 26 ottobre 1557 alle domande di rito sull'identità personale e sulla causa della detenzione, si inginocchiò a terra e pregò i giudici di volerlo ascoltare pazientemente perché non si riteneva eretico, ma buon cristiano e voleva spiegarne i motivi. Spiegò di aver basato la sua fede da una decina d'anni sul « solo et semplice evangelio » in modo esclusivo, ma poté esprimersi liberamente molto poco perché il tribunale gli presentò domande specifiche e uno schema, in base ai quali l'imputato parlò diverse volte delle proprie idee. Nell'ultimo interrogatorio del 26 marzo 1558 tentò ancora di convincere i giudici e chiese che gli fossero riletti i costituti perché « voleva dir le ragioni sopra le quali l'haveva fundate le sue risposte ». Tali ragioni si riducevano ad una sola: il vangelo. Altri due mesi di carcere e le conversazioni con l'inquisitore e con altri fiaccarono alla fine Antonio, che riconobbe i propri errori e fu condannato il 28 maggio a pesanti pene spirituali.

Molto diverso fu l'atteggiamento che Lucio Paolo tenne di fronte al S. Ufficio nel processo che seguì il sequestro di libri effettuato il 22 e 23 giugno 1551 in casa di messer Pietro Cocco a Venezia, dove abitava anche l'ecclesiastico (5). Questi impostò una linea di difesa ferma e decisa, che condusse fino in fondo: asserì più volte di aver detto e di voler dire tutta la verità, ma si guardò bene dal lasciar trapelare il minimo indizio sulle proprie convinzioni religiose, a meno di non esserne obbligato dalla evidenza dei fatti, cercando costantemente di minimizzare le ammissioni cui era costretto. L'imputato subì negli ultimi giorni di giugno uno o più interrogatori, di cui purtroppo non si trovano i documenti e durante i quali fu certamente inquisito sulla provenienza dei libri sequestrati. Il 1 luglio riprese a rispondere sulle numerose indulgenze a stampa trovate fra i libri e parlò di alcune traduzioni cui aveva lavorato con Cornelio Donzellino in vista di una edizione. Rivelò inoltre i nomi di due ospiti veneziani di questi, i nobili Agostino da Canal e Alvise Bembo, quasi per mostrare di quali appoggi poteva eventualmente godere. I giudici non ricavarono nessuna prova giuridica per incolpare d'eresia l'imputato.

Per quasi tre mesi il Rosello fu lasciato in carcere. Tale intervallo

(4) Cfr. D. Cantimori, *Nicodemismo e speranze conciliari*, cit., pp. 528-529.

(5) Gli atti del processo si trovano in ASV, *S. Ufficio*, b. 10, fasc. « Rosello Paolo » e nella b. 158, registo « Libro secondo. Processus 1551 Venetiarum », cc. 2 v-3 v, 5 v-11 v, 13 v-14 r, 20 v-25 r. Solo i documenti contenuti nella b. 10 erano già conosciuti.

abbastanza lungo fu dovuto in parte ai forti attriti allora in atto tra la S. Sede e la repubblica riguardo il S. Ufficio, che intralciarono il normale svolgimento dell'attività inquisitoria (6). Un'altra causa fu senza dubbio l'intenzione del tribunale di ottenere una maggiore malleabilità dell'accusato, dal momento che un altro arrestato per la stessa imputazione, il libraio Andrea Arrivabene, fu liberato subito dopo il costituto e che Pietro Cocco fu solo interrogato senza detenzione. Nel nuovo costituto del 26 settembre le domande riguardarono direttamente le opinioni religiose: con un ragionamento logico i giudici dedussero che, se l'imputato aveva libri proibiti, doveva avere opinioni eretiche. Il prete padovano si difese sostenendo di aver letto tali opere non perché trattavano questioni religiose, ma perché parlavano di altri argomenti e di aver sempre disprezzato le idee contrarie alla fede cattolica. Tuttavia — riprese il tribunale — in un costituto precedente l'imputato aveva ammesso di aver tenuto per il passato qualche opinione eretica. Il Rosello riconobbe allora, non si sa se con ironia o profonda amarezza o sottile abilità, di aver creduto un'unica dottrina non accettata dalla chiesa: « Che nessun sacerdote potesse tenere più de uno beneficio et che ognuno fosse obligato far la resedentia in el suo beneficio ». I giudici rimasero sorpresi perché — dissero — tali idee non erano contrarie alla chiesa. Questo lo sapeva — continuò il Rosello — anch'egli, anzi tali opinioni erano *de iure divino*, ma erano contrarie all'andamento ordinario della chiesa per cui uno poteva avere sei o più benefici e non risiedere in nessuno. Egli pensava che, a scarico della propria coscienza, fosse meglio averne uno solo e fare la residenza. Ad ogni modo accettava le disposizioni pontificie al riguardo. Più che la colpevolezza dell'imputato, risultò da questo interrogatorio la sua integrità morale e la volontà di riforma contro gli abusi. Certamente non era molto per ripagare le attese e le fatiche dei giudici.

Una quindicina di giorni dopo tuttavia il S. Ufficio fu in grado di mettere con le spalle al muro il Rosello. Era stata infatti rinvenuta tra le sue carte un'opera manoscritta in forma di dialogo dal titolo: *Della fede et verità christiana*, che conteneva diverse espressioni almeno compromettenti; non sono finora riuscito a trovare il manoscritto, ma non ne ho perso la speranza. Il prete non ebbe esitazioni o ripensamenti neppure posto di fronte a contestazioni precise e testuali, dal contenuto rivelatore, e continuò a dimostrare la propria ortodossia utilizzando magistralmente la cultura che possedeva. Spiegò abilmente le frasi contestategli tentando di far credere che non era caduto

(6) Il disaccordo verteva sulla presenza di un rettore veneto e di due giuristi laici nei tribunali del S. Ufficio della terraferma veneta, iniziato nel novembre del 1550 e terminato il 26 settembre 1551. Cfr. L. Beccadelli, *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di mons. Ludovico Beccadelli, arcivescovo di Ragusa*, a cura di G. Morandi, t. I, parte I, Bologna 1797, pp. 99-104; B. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della religione*, Venezia 1874, pp. 21-28; P. Paschini, *Venezia e l'inquisizione romana da Giulio III a Pio IV*, Padova 1959, pp. 55-83.

nell'errore, ma invece combatteva contro gli errori (7). Nonostante le spiegazioni avute monsignor Rocco Cattaneo, auditore del nunzio Ludovico Beccadelli, non rimase affatto convinto, anzi pensava che Lucio Paolo « subterfugisse dicere veritatem » e non avesse risposto esaurientemente agli interrogatori. L'opera incriminata venne inviata all'esame di un teologo competente, l'ex-inquisitore fra Marino, il quale trovò che essa era in alcuni luoghi « heretica et sospetta » e in altri « scandalosa et temeraria » per quanto concerneva alcuni temi precisi: la fede e le opere, le immagini dei santi, i meriti, la scelta dei cibi, la simonia e le scomuniche e l'autorità dei prelati, la vita degli ecclesiastici. Il Rosello, posto di fronte alle sue responsabilità, scelse il modo più veloce e sicuro per uscire dalla situazione pericolosa con il minor danno possibile: riconobbe e ritrattò i suoi errori, ritrattò l'opera stessa perché — disse — era e voleva essere cristiano secondo la chiesa cattolica. Quando gli fu consegnato più tardi il testo dell'abiura, preparato al solito dal tribunale, nella quale l'imputato riconosceva: « asserui, docui, tenui, credidi, dogmatizavi, disputavi et defensavi » delle opinioni eretiche, tentò di minimizzare il più possibile le ammissioni fatte, chiedendo che il testo dicesse addirittura: « quasque asserere *visus sum* » e ottenendo alla fine una dicitura secondo cui le aveva soltanto asserite. Questo intervento in specie, ma tutto l'andamento del processo mostrano che il padovano conosceva molto bene la procedura dell'iquisizione e che si serviva degli accorgimenti giuridici più utili per salvare la propria posizione. Il 3 novembre 1551, dopo letta l'abiura, fu condannato a venticinque ducati di multa secondo le leggi della Serenissima, all'abbruciamento delle opere sequestrate e al domicilio coatto in Venezia, con l'obbligo di presentarsi ogni settimana al tribunale per un controllo.

Una seconda volta il Rosello comparve davanti al S. Ufficio il 30 dicembre 1552 e palesò senza reticenze, anche se brevemente, i suoi rapporti con Girolamo e Cornelio Donzellino e con Zuane de Honestis. Questo interrogatorio non fa parte del processo e neppure ne è un seguito, in quanto il prete comparve in veste ufficiale di testimonio e non di imputato (8).

Dai verbali esaminati emerge, come già osservato, l'ottima preparazione giuridica del Rosello. L'ecclesiastico era infatti *iuris utriu-*

---

(7) La prima frase contestata fu: « Altri con false et vane excommunicationi cerchano di rapire et tirrare a sè le robbe et richezze altrui » e l'imputato dichiarò che intendeva dire che le scomuniche non si dovevano dare per cose leggere. La seconda: « Raggionate, messer Giulio, alchuna cosa di quello errore nel quale intrichati alchuni hanno fatto differenza et distinctione fra li cibi » e il Rosello disse che voleva confutare l'errore dei manichei, che non ammettevano certi cibi, mentre la chiesa li approvava tutti ma distingueva i giorni in cui certi cibi non si potevano mangiare. Una terza citazione non è testuale ma a senso: « Ha scritto in persona di uno Aurelio che egli vorebbe che fossero rimosse et levate le feste de' sancti et insimemente le figure et simolacri loro » e il prete affermò di aver inteso parlare contro giochi e balli che si facevano nelle feste e contro alcuni abusi e superstizioni concernenti le immagini.

(8) Il primo a considerare l'interrogatorio come parte del processo fu K. Benrath nel suo *Lucio Paolo Roselli* cit., p. 184 e da lui dipendono tutti gli altri autori.

sque doctor: tale titolo è attestato la prima volta nell'indirizzo di una lettera del giugno del 1529, mentre si parla del prete come di un dotto nel diritto fin dal 1522; la sua laurea tuttavia non risulta fra quelle ottenute a Padova in tale periodo (9). Lucio Paolo era inoltre autore di due opere giuridiche che ebbero molta fortuna, a giudicare dalle diverse edizioni anche postume e dalla presenza della seconda di esse nella biblioteca di papa Sisto V, e che sono: *Apparatus ...Innocentii Pape ...super V. li[bros] decre[talium] ...una cum summariis per D. L.P. Rhosellum additis...* uscita nel 1525 e *Flores legum secundum ordinem alphabeti. Cum infinitis additionibus et concordantiis doctorum nuper per d. Lucium Paulum Rosellum Patavinum I.U. doctorem additis,* uscita nel 1532. Il prete compose anche dei *Topici iuris dialogi,* stampati a Padova nel 1524, che non sono riuscito a trovare (10).

Importanza radicale nella vita di Lucio Paolo ebbe la conoscenza e l'adesione alle idee della Riforma, che è testimoniata con certezza da una lettera indirizzata a Filippo Melantone il 1 agosto 1530 e da una lettera scrittagli il 5 dello stesso mese da Strasburgo da Francesco Negri in risposta a due del padovano. Quest'ultima corrispondenza indica che il Negri aveva un'amicizia e una condivisione di ideali religiosi con il Rosello che risaliva al tempo precedente il suo espatrio, avvenuto nel 1529 (11). A quegli anni data anche l'assunzione di un atteggiamento circospetto e prudente, se non simulatore e dissimulatore, nella manifestazione e diffusione delle nuove concezioni teologiche: in una lettera spedita al prete da Padova il 30 luglio 1530, fra Agostino Terzo nascondeva le apprensioni suscitate in particolare dalla missione del cardinale Lorenzo Campeggi in Germania e dall'invio di un inquisitore a Venezia qualche giorno prima sotto la maschera di avversione ai « luterani » e di gioia per la loro persecuzione. Vent'an-

(9) Le due lettere si trovano in ASV, *S. Ufficio*, b. 10, fasc. cit. Per le lauree rilasciate a Padova cfr. *Acta graduum academicorum ab anno 1501 ad annum 1525*, a cura di E. Martellozzo Forin, Padova 1969.

(10) Le note tipografiche della prima opera sono: Lugduni, J. Moylin al's de cambray, 1525. L'opera, con il titolo *In V. libros Decretalium commentaria...* o altro simile, ebbe delle edizioni a Venezia nel 1570 e 1578, a Torino nel 1581; cfr. *British museum general catalogue of printed books...*, vol. 111, col. 624; P. Camerini, *Annali dei Giunti. Volume primo. Venezia. Parte seconda*, Firenze 1963, p. 80; *In V. libros Decretalium commentaria...* presso la Biblioteca Universitaria di Padova, segnature 12.B.2 e 40.B.8. La seconda opera uscì: Venetiis per Guilielmum de Fonntaneto Montisferrati, 1532 (cfr. Biblioteca Univ. di Padova, segnatura 85.B.250/2) ed ebbe altre edizioni nel 1564, 1569, 1595, 1607, 1612: cfr. *British museum* cit., vol. 207, col. 193: *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale...*, vol. 155, col. 1006. Sulla sua presenza nella biblioteca di fra Felice Peretti, poi Sisto V, cfr. G. Cugnoni, *Documenti Chigiani concernenti Felice Peretti, Sisto V, come privato e come pontefice*, in « Archivio della società romana di storia patria », V, 1882, pp. 251, 273, 293. Le indicazioni delle edizioni non sono complete, ma solo quelle a mia conoscenza. La notizia dei *Topici iuris dialogi* in corso di stampa è data dallo stesso Rosello nei suoi *Dialogi de deorum antiquis involucris*, che si trovano nella Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, Marc. lat. XIV, cod. 189 (=4629), c. 10 r.

(11) Cfr. K. Benrath, *Lucio Paolo Roselli* cit., pp. 180-182; E. Comba, *Una lettera inedita* cit.; G. Zonta, *Francesco Negri* cit., pp. 273, 286-288.

ni più tardi Ortensio Lando avrebbe rivolto a fra Agostino, non senza motivo, una delle allocuzioni dei *Ragionamenti familiari* che maggiormente rivelava un discorso nicodemitico in diretta dipendenza dalle *Pandectae Veteris et Novi Testamenti* di Otto Brunfels (12).

L'opera del Brunfels era presente fra i libri sequestrati al Rosello e l'elenco di questi libri può fornire una prima indicazione sulla cultura del prete. Tale elenco pare da un confronto con quello di Pietro Cocco, il suo ospite veneziano, più una biblioteca personale che un deposito per la diffusione spicciola o clandestina: poco più di due terzi dei testi sono in latino e di autori d'oltralpe, metà dei quali riguardano la sacra scrittura e l'altra metà questioni teologiche. Degli autori più famosi, come Lutero, Zwingli e Bullinger, c'è per ciascuno un'opera minore, mentre compare l'opera maggiore del Calvino, l'*Institutio;* ci sono diversi libri editi a Strasburgo, oltre alle *Pandectae* del Brunfels, in specie di Antonio Corvino. Il rimanente terzo comprende libri italiani, fra cui non figurano però quelli più noti e forse più significativi. La presenza delle *Pandectae,* ritenute il testo fondamentale del nicodemismo europeo, ha fatto attribuire a Lucio Paolo una dipendenza in tale senso dalla cultura strasburghese e questo è già un buon punto di partenza per analizzare la produzione a stampa dell'ecclesiastico (13). Tuttavia nasce subito una domanda: la consapevolezza della liceità della simulazione e dissimulazione religiosa che aveva il prete era sorta soltanto dalla lettura del Brunfels o non poteva avere anche, e in quale misura, radici più lontane nella spiritualità italiana? La domanda può essere estesa a tutta la concezione religiosa del Rosello, il quale aveva senza dubbio una personalità teologica già formata prima di conoscere le idee della Riforma: quali furono le componenti che confluirono nel suo pensiero e nel suo modo di sentire? Delineerò al riguardo alcune indicazioni che emergono evidenti dagli scritti del padovano.

Lucio Paolo pubblicò diversi libri a Venezia intorno al 1550 e diede allora, per così dire, il meglio di sé per quanto concerne le questioni religiose. Ricordo il *Discorso di penitenza,* edito nel 1549, che si richiama espressamente all'insegnamento del cardinale Gasparo Contarini; a questo stesso insegnamento si possono collegare le affermazioni sul beneficio e sulla residenza fatte dal Rosello nel processo. Nel 1551 uscirono le *Considerationi devote intorno alla vita e passione di Christo* e nello stesso anno la traduzione italiana dei dieci sermoni *Della Provvidenza di Dio* di Teodoreto di Ciro. Gli aspetti dottrinali che si rintracciano in questa produzione a stampa, trattati in forma positiva

(12) La lettera di fra Agostino Terzo si trova in ASV, *S. Ufficio,* b. 10, fasc. cit. Anche nella lettera di F. Negri si trovano accenni alla prudenza nel comunicare notizie per lettera. ma sono meno significativi. Per le osservazioni sull'opera di O. Lando cfr. S. Seidel Menchi, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550,* in « Archiv fur Reformationsgeschichte », 65, 1974, pp. 217-221.

(13) Gli elenchi dei libri sono editi da L. Perini nel suo *Ancora sul libraio-tipografo* cit., pp. 387-391. Sul libro di O. Brunfels cfr. C. Ginzburg, *Il nicodemismo* cit. e in particolare per il Rosello p. 161.

e non polemica, sono quelli dell'evangelismo: uno spiccato cristocentrismo della pietà, la giustificazione per la sola fede, la penitenza intesa come contrizione interiore e non confessione al sacerdote. A questi sono da aggiungere gli altri, presenti nel manoscritto *Della fede et verità christiana* e già delineati sulla base dell'esame fattone dall'inquisizione. Nelle *Considerationi devote* in particolare si può vedere come il Rosello sia ricco di spunti che si riferiscono alla storia religiosa italiana. Esse si richiamano fin dal titolo ad uno dei testi classici della pietà tardomedievale e molto diffuso sia manoscritto che a stampa nella prima metà del secolo XVI, le *Meditationes vitae Christi* dello pseudo-Bonaventura. Lucio Paolo tiene presente più direttamente una versione italiana dell'opera, uscita a Venezia verso il 1500, seguendone sia la linea degli ampliamenti che il tono appassionato e sentimentale, comune agli ambienti italiani cattolici ed eterodossi (14). Ulteriore indizio della formazione e del tipo di interessi del Rosello è l'edizione verso il 1520 degli scritti di Angela da Foligno. D'altra parte i suoi rapporti con gli ambienti francescani veneti sono già stati fatti notare da Aldo Stella: a Francesco Zorzi Lucio Paolo dedicò infatti nel 1525 le *Quaestiones Ioannis de Iaunduno super metaphisicam* (15). Un'altra dedica dello stesso anno, quella premessa ad un'edizione di *L'heremita, overo della predestinatione* di Marco Mantova Benavides, lo mostra a conoscenza delle preoccupazioni umanistiche in tema di predestinazione circolanti nella penisola (16). Andrà infine esaminato con cura il primo lavoro del Rosello che tratti *ex professo* questioni religiose, i *Dialogi de deorum antiquis involucris* del 1524, un testo incompleto conservato manoscritto a Venezia, in cui si disquisisce sulla conoscenza di Dio e sulla Trinità secondo la teologia scolastica, ma con apporti dalla filosofia greca, dalla letteratura latina classica e dall'-ermetismo (17). È una biografia che merita senz'altro un'analisi più attenta e approfondita.

---

(14) Sulle *Meditationes* cfr. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. Volume secondo. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 914, 918, 945 e la ipotesi di ricerca ivi avanzata a p. 1067 segg.; C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione* cit., pp. 632-633, 637-638. Dal confronto fra le *Considerationi devote*, la *Meditatione dela vita et passione del nostro Signore Misser Iesu Christo. Vulgarizata nouamente*, stampato in Venesia, s.d. [ma 1500 circa] e le *Meditationes vitae Christi* edite in *Sancti Bonaventurae... operum tomus sextus...*, Lugduni, 1668 risulta che la prima opera dipende dalla seconda e non dalla terza; in particolare cfr. le cc. 9 v-10 r della prima con la c. L4 *verso* della seconda e con p. 382 della terza; la c. 15 r-v della prima con la c. Nii *recto* della seconda e con p. 385 della terza. Questi confronti vogliono essere solamente degli esempi indicativi, non certo esaurienti.

(15) Gli scritti di Angela da Foligno portano il titolo *Libellus Spiritualis doctine multiplicium visionum et consolationum divinarum Angele de Fulgineo;* cfr. L. Perini, *Gli eretici italiani* cit., pp. 883-884; C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione* cit., p. 642. Per le affermazioni di A. Stella cfr. il suo *Anabattismo e antitrinitarismo* cit., pp. 110-114.

(16) Cfr. C. Ginzburg-A. Prosperi, *Le due redazioni* cit., pp. 158-160.

(17) Cfr. *Lucii Pauli Rhoselli Patavini dialogorum de deorum antiquis involucris dies primus*, manoscritto in Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, Marc. lat.

Oltre alle opere sopra citate, Lucio Paolo ne stampò delle altre che non sono finora riuscito a trovare e i cui titoli approssimativi sono promettenti: quattro libri di lettere sulla sacra e cristiana dottrina, un dialogo sul disprezzo della morte e un altro sul vizio dell'ingratitudine, un'opera sul tesoro della divina e umana misericordia; uscite tutte a Venezia e ricordate dal contemporaneo e conterraneo Bernardino Scardeone. Ugualmente non reperito resta un manoscritto intitolato *De l'amor divino* (18).

La cultura dell'ecclesiastico non si limitava tuttavia all'ambito religioso e toccava anche questioni politiche e civili, nel trattare le quali lo si trova analogamente ricco di derivazioni da un ambito sia italiano sia estero. Esemplare al riguardo è l'analisi condotta da L. Perini su *Il ritratto del vero governo del principe*, stampato a Venezia nel 1552, nel quale vengono elaborati temi machiavelliani in chiave erasmiana, con prestiti letterali e a senso sia dal *Principe* del Machiavelli che dall'*Institutio principis christiani*, dagli *Apophthegmata* e altre opere di Erasmo. L'attenzione rivolta dal prete a tali questioni non dovette essere un episodio isolato se già nel 1549 aveva curato l'edizione del *Discorso di nobiltà* dell'amico Marco de la Frata et Mont'albano e pubblicato i *Due dialoghi*, in cui disquisiva sulla scelta di un servo e sulla vita dei cortigiani. Resta in fondo da accennare che gli interessi del padovano erano rivolti pure al campo letterario: nel 1510 e nel 1522 curò l'edizione del *Novellino* di Masuccio Salernitano, probabilmente con intendimenti anticlericali, nel 1522 pubblicò dei commenti in latino a Virgilio, nel 1526 curò un'edizione del *De bellis civilibus Romanorum* di Appiano d'Alessandria, stampò verso il 1550 una versione in volgare delle filippiche di Demostene e curò un'edizione del *Calepino* non precisata (19).

Il Rosello dovette conoscere molto bene gli ambienti culturali di Padova e Venezia, il che si intuisce facilmente da quanto detto sopra e si deduce da alcuni altri elementi: nel 1530 aveva come recapito nella Dominante la libreria di Giovanni Battista Pederzano e la libreria degli eredi di Ottaviano Scoto e soci. La sua presenza a Venezia è attestata nel 1522 e nelle due città fu cappellano del vescovo di

---

XIV, cod. 189 (= 4629), cc. 12, tutte di mano del Rosello; è stato indicato da P. O. KRISTELLER, *Iter italicum*. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in italian and other libraries, vol. II, London-Leiden 1967, p. 266. Il testo dei *Dialogi* si interrompe inconfondibilmente alla c. 13 r non ha nessun rapporto con la discussione della carta precedente; la numerazione delle carte non è del Rosello.

(18) Cfr. B. SCARDEONE, *De antiquitate* cit., p. 257: « [Scripsit] epistolarum de sacra et Christiana doctrina libros quatuor, praeterea dialogum de contemptu mortis [...] et de vitio ingratitudinis; ultimo loco thesaurum divinae & humanae misericordiae, quae omnia Venetiis impressa venduntur ». Da lui dipende N. C. PAPADOPOLI, *Historia* cit., p. 60. Del manoscritto citato parlò il Rosello stesso nel costituto del 10 ottobre 1551; cfr. ASV, *S. Ufficio*, b. 158, registro cit., c. 7 r.

(19) Per l'analisi condotta da L. Perini cfr. il suo *Gli eretici italiani* cit., pp. 884-902. Per gli altri libri indicati cfr. i due lavori cit. del Perini; *Catalogue Général* cit., vol. 155, col. 1006; i due testi citati nella nota precedente.

Concordia Giovanni Argentino con certezza dal gennaio del 1529 fino ai primi mesi del 1532, quando andò parroco della chiesa curata di S. Michele a Maron di Brugnera, nel contado di Porcia (20). Qui rimase dal 15 aprile 1532 alla fine di ottobre del 1548, quando lasciò il beneficio e si recò a Venezia, dove rimase fino alla morte. Del periodo trascorso in cura d'anime sono conservati nell'archivio parrocchiale di Maron i fascicoli sciolti di un registro della « luminaria » di S. Michele, scritti di mano del Rosello, contenenti una elencazione delle terre e altri beni economici della chiesa, i lasciti per le messe dei defunti e le liste annuali delle entrate e delle spese per la manutenzione degli edifici sacri e per il culto. I pochi elementi della attività pastorale di Lucio Paolo che vi compaiono non permettono una delineazione esauriente. Pare di poter affermare la sua residenza costante nel beneficio e si nota una certa premura per la dignità del culto: i documenti parlano di messe celebrate per i morti, di riparazioni fatte alla chiesa e alle campane, della manutenzione ordinaria delle suppellettili. Resta ancora oggi un battistero in pietra fatto eseguire dal parroco nel 1537 e che porta la significativa iscrizione: « Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. I. D. XXXVII ». Nell'ottobre del 1544 la parrocchia ebbe la visita del vicario generale di Concordia Giovanni Battista Liliano, che lasciò alcune disposizioni concernenti i camerari della « luminaria » ed una concernente il parroco, secondo la quale questi non poteva venir obbligato contro la sua volontà ad accendere la lampada davanti all'altare del santissimo corpo di Cristo (21). Questa disposizione e l'iscrizione sul battistero sono gli unici indizi che potrebbero essere visti come spie di convinzioni non completamente ortodosse del Rosello durante la sua attività pastorale a Maron.

Si collegano a tale attività i contatti tenuti da Lucio Paolo in questo periodo con il gruppo di abitanti della vicina Porcia, di cui ho detto all'inizio. Le convinzioni di queste persone rimandano alle con-

---

(20) Le lettere del 30 e del 31 luglio 1530 al Rosello vengono indirizzate: « Alla libraria della torre, al ponte de Rialto » e nella lettera del 30 luglio 1530 si parla di un altro recapito « in la libraria di Scoti »; per l'identicazione delle due librerie cfr. E. Pastorello, *Tipografi, editori, librai a Venezia nel secolo XVI*, Firenze 1924, rispettivamente pp. 64-65 e p. 80. Negli indirizzi delle lettere del 5 gennaio 1529, 2 giugno 1529, 2 agosto 1531 si parla del Rosello come cappellano del vescovo di Concordia. Tutte le lettere indicate si trovano in ASV, *S. Ufficio*, b. 10, fasc. cit. Su Giovanni Argentino cfr. E. Degani, *La diocesi di Concordia.* Seconda edizione aumentata e coordinata a cura di Mons. Giuseppe Vale, Udine 1924, pp. 243-245.

(21) Per i dati del periodo maronese cfr. il manoscritto del Rosello cit. alla nota n. 1, il cui testo è da integrare per le prime carte mancanti con una copia della parte iniziale del documento, fatta da pre Pasqualino Biasotto nel 1615 e che si trova nell'archivio parrocchiale di Maron in un registro recante in copertina l'etichetta: « Chiesa S. Michele Arc. Maron. Atti notarili ecc. », di cc. numerate 273 (mancanti le prime 5), a cc. 215 r-223 v. Per la notizia della visita cfr. nello stesso archivio, busta « Note ipotecarie antiche », fasc. che inizia « A carte 13 si legge... », di cc. 49 (mancano le prime 2), a c. 7 r. La stessa citazione di Mc. 16: 16 è stampata in volgare sul frontespizio della prima edizione del Nuovo Testamento in Volgare di Antonio Brucioli uscita nel 1530; cfr. la descrizione dell'opera in G. Spini, *Bibliografia delle opere di Antonio Brucioli*, in « Bibliofilia », XLII, 1940.

vinzioni del Rosello: fu egli a comunicare loro le idee del rinnovamento religioso ed essi le fecero proprie con adesione più o meno duratura. Certo non si deve immaginare un rapporto chiuso e del tipo maestro-discepoli perché questi purliliesi parlavano della nuova concezione del crisitanesimo anche con altri, ad esempio con i predicatori chiamati nel paese, uno dei quali, fra Eugenio, venne ricordato espressamente da Antonio Fachin. Il Rosello tuttavia doveva godere di particolare considerazione perché l'unico libro letto da loro all'infuori della bibbia fu un'opera non precisata di Lucio Paolo e perché leader indubitato del gruppo fu il cognato Antonio. Tale gruppo era formato, con diversa partecipazione, dal Fachin, tessitore di lana con bottega propria, da Francesco Soldà detto « Cechon », conciatore di pelli, Zulian de la Massara, calzolaio, Hieronimo Massara, Fiorin de Luchetta, carrettiere, Zorzi Bulph tedesco, bracciante o lavoratore saltuario, Zan Hieronimo, fratello del Fachin, Aloise chiamato « Cinque dea » e da un prete, Polidoro Novello da Villanova (22). Le credenze espresse dai primi due, specialmente da Antonio, offrono la possibilità di verificare il livello di comprensione e di semplificazione dei temi dottrinali innovatori da parte di strati sociali subalterni e la maturità consapevole alla quale portava lentamente tali strati la lettura diretta e costante della bibbia. Lo scritto autografo presentato al tribunale dal Fachin è una appassionata e convinta esposizione di quanto deve credere « un vero et fidel, humile et pio christiano », tutta intessuta e costruita di citazioni scritturistiche testuali e a senso, che denotano un'ampia conoscenza della bibbia. I temi dottrinali trattati sono quelli dell'evangelismo, senza traccia di posizioni chiaramente anabattiste. Alcune delle affermazioni fatte negli interrogatori veneziani si richiamano tuttavia a formulazioni anabattistiche e fanno pensare ad una simpatia del Fachin per le posizioni spiritualiste radicali, considerando anche altri elementi: l'esclusivismo biblico pressoché assoluto e la confessione coraggiosa della fede di fronte al tribunale. Solo la violenza intimidatrice del processo inquisitoriale pose fine all'ansia dell'artigiano di parlare agli altri della « renovattione della vita » e « de dover lassar star i peccadi et patir patientemente le tribolation del mondo aziò possiamo con questi mezi haver el benefitio del sangue del nostro Signor sparso per noi », ai quali argomenti si limitava la sua propaganda. E la stessa violenza sbriciolò in lui nel giro di lunghi mesi la fierezza di una fede, che egli affermava fondata sulla purità del vangelo e appresa non da uomini ma per grazia di Dio, e la consapevolezza della propria intelligenza e della giustezza delle proprie ragioni.

Andrea Del Col

(22) Cfr. nota n. 3. I nomi compaiono diverse volte negli atti con lezioni leggermente varianti; ho scelto quella che mi risulta la più ricorrente. Sulla lettura della bibbia in volgare e sulla ricezione delle nuove correnti religiose da parte delle classi subalterne cfr. G. Miccoli, *La storia religiosa* cit., pp. 991-996. 1033-1035.

Motivazioni cristiane dell'opposizione al fascismo
Introduzione alla tavola rotonda

Sarà bene precisare avanti tutto che in questa sede vogliamo occuparci di oppositori del fascismo durante il periodo del vero e proprio dominio fascista sull'Italia. Non ci occuperemo dunque degli sforzi per sbarrare la via al fascismo durante la sua marcia verso il potere, cioè fino alla sconfitta dell'Aventino e all'emanazione delle leggi eccezionali, con cui venne istaurato pienamente il regime totalitario. Né ci occuperemo della lotta antifascista durante la fase di agonia del fascismo sino alla vittoria della Resistenza. Vogliamo parlare degli anni più bui della nostra storia recente, allorché la maggioranza degli italiani era convinta che ormai non ci fosse più nulla da fare contro il fascismo e che non ci fossero più speranze di ritorno alla libertà.

Come dice il nostro titolo, inoltre, ci occuperemo di una particolare forma di opposizione al fascismo, cioè quella che si sviluppò sul piano della cultura, piuttosto che della lotta antifascista sul piano dell'attività politica vera e propria, come quella condotta da comunisti, giellisti, socialisti etc. Mentre la storia delle organizzazioni clandestine dei comunisti, di « Giustizia e Libertà », dei socialisti etc. è abbastanza nota, almeno nelle sue linee generali, assai meno esplorata dagli studi storici è invero la vicenda di quanti continuarono anche in pieno regime fascista a studiare, pubblicare ed insegnare in senso antagonistico a quello della dittatura e della sua propaganda ideologica. Ci è sembrato dunque che valesse la pena di dare una qualche occhiata anche in quest'ultima direzione.

Si tratta infatti di un tema d'importanza storica tutt'altro che trascurabile. Quando gli italiani, all'indomani della Liberazione, si accinsero a ricostruire il loro paese su nuove basi politico-sociali ed istituzionali, non dovettero ripartire da zero. Al contrario di quanto accadde in Germania dopo la caduta del nazismo, in Italia bastò che la dittatura scomparisse perché zampillasse fuori tutta una prorompente vitalità politico culturale. Si potrebbe dire addirittura che non ci sia mai stato in Italia un momento di altrettanta fecondità culturale, come quello che si ebbe allora, pure in mezzo a tante sofferenze e tante tragedie. Questa vitalità dell'Italia all'indomani della Liberazione fu dovuta certamente, in primo luogo, alla rapida maturazione subita dal paese con la Resistenza ed alla preparazione remota costituita

dalla tenace lotta condotta durante tanti anni precedenti dalle organizzazioni clandestine antifasciste. Ma fu dovuta altresì al fatto che durante il regime aveva continuato ad accumularsi tutto un largo *humus* culturale, sia pure entro tutti i limiti e con tutte le cautele imposte da un regime totalitario e poliziesco.

Per avere un'idea dell'efficacia di questo *humus* basta pensare alla parte avuta nell'Assemblea Costituente da uomini come Piero Calamandrei da una parte o Mortati e Dossetti dall'altra. Il fascismo aveva bensì imposto al paese il Codice Rocco: ma nelle facoltà di legge avevano continuato a circolare ugualmente manuali ispirati ad una concezione garantista del diritto: e sotto sotto. chiunque avesse frequentato quelle facoltà sapeva che un Calamandrei o un Mortati erano studiosi seri ed i cialtroni che sbraitavano in camicia nera non lo erano affatto. Tanto per fare un altro esempio, basta pensare all'influenza determinante che le dottrine liberiste ebbero sulla politica economica italiana di quegli anni. Il fascismo aveva imposto al paese il corporativismo e l'autarchia, ma sotto sotto tutti avevano continuato pensare che gli Einaudi, i Cabiati, i Corbino erano economisti assai più seri dei chiacchieroni, che avevano ponzato la Carta del Lavoro.

Forse si potrebbe citare in questo senso anche un altro fatto, cui di solito non si presta molta attenzione. A noi sembra quasi naturale che la Costituente abbia istaurato in Italia una democrazia parlamentare, anziché una repubblica presidenziale di stampo americano. In realtà, sarebbe stato ben naturale se fosse avvenuto il contrario, data l'enorme influenza esercitata allora dall'America su ogni aspetto della vita italiana. Viceversa, la repubblica presidenziale fu proposta solo dal partito d'Azione e scartata concordemente da tutte le altre forze politiche, comunisti e socialisti compresi. Certamente operò molto in tal senso il timore di riaprire la strada a forme di governo autoritarie. Tuttavia operò certamente il fatto che la maggioranza dei costituenti era nutrita di un *humus* culturale, di cui le esperienze americane non facevano parte o quasi. Tanto è vero che se un modello straniero essi tennero presente, si trattò soprattutto della Costituzione di Weimar: non per nulla, fino al nazismo, l'università italiana aveva sempre considerato quella tedesca come suo modello, specie nel campo giuridico, filosofico, filologico.

Sui modi in cui avvenne questa silenziosa accumulazione di un *humus* culturale durante il fascismo si sa in complesso abbastanza poco. La giovane generazione in particolare, cresciuta nel trentennio dopo la Liberazione, spesso non ne sa nulla oppure ne ha un'immagine assai distorta. Non di rado si immagina che la cultura di opposizione sia consistita tutta in una specie di dialogo nel deserto fra Benedetto Croce ed Antonio Gramsci e fra idealismo e marxismo. Quasi che, a quel tempo, la cultura italiana potesse sapere dell'esistenza dei quaderni che Antonio Gramsci stava scrivendo in carcere, oppure che Croce fosse l'unico pensatore italiano, che i fascisti considerassero un loro avversario. Proprio perché c'è tanto da studiare e da chiarire su

questo argomento, non presumiamo davvero di portare in questa sede dei resulttati di ricerche già compiute. Tuttavia, pure senza andare oltre i limiti di una prima apertura di un discorso, pensiamo che possa essere utile cominciare a dare qua e là qualche occhiata e qualche indicazione per future ricerche, nella speranza che altri si senta stimolato a fare molto di più e molto meglio.

Cominceremo dunque col ricordare una verità degna del signore di La Palisse e cioè l'estrema varietà delle posizioni emerse nella cultura di opposizione durante il fascismo. Non si diminuisce per nulla né la grandezza di Benedetto Croce, né la vastità dell'orma da lui stampata su un amplissimo settore della cultura italiana del tempo, se si ricorda che proprio nella cultura filosofica l'opposizione alle ideologie del regime si sviluppò con vigore particolare, attraverso una serie di personalità il cui indirizzo era ben diverso dall'idealismo crociano e talvolta ad esso opposto, da Giuseppe Rensi e Piero Martinetti a De Sarlo, Tilgher e Antonio Banfi: né si potrebbero davvero considerare degli ortodossi crociani un Guido Calogero ed un Aldo Capitini. Inversamente, non si diminuisce per niente la grandezza di Antonio Gramsci se si ricorda che la sua influenza sulla cultura italiana è posteriore alla pubblicazione dei Quaderni e quindi anche alla Liberazione: né si svaluta l'importanza che il movimento comunista ha avuto nella storia italiana se si ricorda che almeno fino agli anni 40 non vi fu o quasi una presenza comunista nella cultura italiana, in quanto gli intellettuali comunisti erano in carcere, in esilio o nella clandestinità. E si è sul terreno della realtà storica auspicando maggiore luce su quel tutt'altro che esiguo filone della cultura italiana, che rappresentò anche sotto il fascismo un segno di continuità col socialismo, ora nella filosofia, con Rodolfo Mondolfo ed Eugenio Colorni, ed ora e soprattutto nella storiografia con epigoni del socialismo riformista come Corrado Barbagallo, con discepoli di Salvemini come Nello Rosselli e con più giovani marxisti come Rodolfo Morandi. Con tutti i suoi limiti, la *Storia Universale* di Corrado Barbagallo fu pure uno sforzo notevole di rivedere un arco immenso di eventi alla luce del materialismo storico: e tutt'altro che degna di oblio fu la funzione assolta dalla « Nuova Rivista Storica » nel suo sforzo di mantenere in vita il retaggio del marxismo riformista e del radicalismo positivistico. Non parliamo poi della dimenticanza in cui è troppo spesso tenuto un personaggio di statura tutt'altro che modesta, come Guglielmo Ferrero.

Abbiamo citato qui solo qualche nome, abbastanza alla rinfusa, tanto per fare vedere quanto sia ricco ed articolato il panorama, anche al di fuori delle aree, di cui possono essere assunti a simboli rispettivi Antonio Gramsci e Benedetto Croce. Quello che si è detto per la filosofia, si potrebbe ripetere per la storiografia, per esempio per il travagliato itinerario spirituale di Ernesto Buonaiuti o per il radicalismo democratico, di segno neo-illuministico, di Luigi Salvatorelli. Nella più intima cerchia stessa dei crociani non mancò chi si

distaccò politicamente da Croce per aderire a posizioni assai più avanzate come Adolfo Omodeo: ed anche nella storia del più classico liberalismo italiano, i liberisti come Einaudi e Cabiati formano un capitolo a sé. Né facciamo altro — come ben si vede — che continuare a buttare giù nomi, in modo quanto mai rapsodico, e limitandoci solo ad alcuni settori soltanto della cultura italiana. Ben altro ci sarebbe da portare alla luce con studi approfonditi e sistematici.

Ma una volta posta la premessa della grande ricchezza e varietà di posizioni in seno alla cultura di opposizione, dobbiamo subito dopo aggiungere che esiste anche un dato in qualche misura comune alla maggior parte degli intellettuali, che di tale cultura furono esponenti. Dal 1926 fino alle prime sconfitte dell'Asse nella II Guerra Mondiale, essi vissero davvero in un tempo senza speranza. Al massimo si può dire che una qualche luce nella notte sia cominciata a brillare con la guerra di Spagna, o fare magari retrocedere questo momento iniziale fino alla rivolta socialista di Vienna del 1934. Però se un qualche barlume di speranza si delineò in più riprese, seguì ad esso ogni volta la delusione e la situazione continuò anzi a farsi sempre più grave. Appunto perciò, la opposizione al regime assunse di necessità il carattere di una obiezione di coscienza, più ancora che quello di un'alternativa politica. Poiché era praticamente utopico sperare in un crollo del fascismo, se non ad una scadenza quanto mai indeterminata, una delle poche realtà concrete da contrapporre al ripugnante trionfo della « matta bestialitade » restò quella della coscienza morale.

Non per nulla certamente ci furono tanti filosofi fra gli intellettuali avversi al regime e fra gli eroi della Resistenza ci furono professori di filosofia come Eugenio Colorni e Pilo Albertelli. La ricerca di una concezione del mondo e dell'uomo ed in particolare la costruzione di un'etica, che andassero nel senso contrario a quello voluto dalla follia sanguinaria del fascismo assumevano un valore ben altrimenti drammatico di quello che non avessero avuto sino allora, in tutt'altro clima, gli studi filosofici. Di qui il carattere così spesso « religioso » assunto dal pensiero di tanti dei filosofi finora ricordati: da Martinetti e Rensi e Tilgher appunto a Capitini. Di qui la contrapposizione all'olimpica serenità dell'idealismo crociano di un'acuta e sofferta coscienza dell'angoscia dell'esistenza umana: e non solo da parte di credenti come Ernesto Buonaiuti, ma addirittura di un così vecchio laicista incallito come Corrado Barbagallo.

Sarebbe dunque quanto mai interessante uno studio approfondito di questa tematica « religiosa » nella cultura di opposizione sotto il regime fascista. E senza dubbio, attraverso uno studio di questo genere, si arriverebbe al punto che abbiamo preso come argomento centrale in questa sede, cioè al rapporto fra l'opposizione degli uomini di cultura e il cristianesimo. Non si trattava infatti di un'evasione « religiosa » dalla realtà, ma anzi un modo di affrontare in pieno l'orrida realtà per contrapporle un ordine del tutto diverso di valori.

Tanto più che della realtà del regime facevano parte tutt'altro che marginale il Concordato e l'alleanza — per dirla con Ernesto Rossi — fra il manganello e l'aspersorio. Quindi un'opera come *Gesù Cristo e il cristianesimo* del filosofo Piero Martinetti diventava un'opera sovversiva, in quanto comparava l'originario messaggio di Gesù alle successive deviazioni autoritarie ed istituzionali, identificando proprio con gli eretici e i ribelli gli autentici eredi dello spirito cristiano: tanto è vero che la vendita dell'opera venne proibita ed essa ebbe solo una circolazione clandestina. Lo stesso dicasi per le opere di un Ernesto Buonaiuti: al cui proposito non è certo inutile ricordare la provenienza dagli studi sul paleo-cristianesimo anche di altre personalità dell'antifascismo intellettuale, come Adolfo Omodeo e Lui Salvatorelli.

Accanto ai filosofi, gli storici costituirono un'altra delle maggiori falangi della cultura di opposizione. Accanto ai nomi già citati di Buonaiuti, Omodeo, Salvatorelli da una parte e dall'altra di Nello Rosselli, Rodolfo Morandi e Corrado Barbagallo, tanti altri sarebbe facile elencare: dai cattolici come Arturo Carlo Jemolo e Stefano Jacini al liberale Francesco Ruffini, dai risorgimentisti come Walter Maturi e Cesare Spellanzon ai futuri combattenti della guerra di Liberazione, come Federico Chabod e Franco Venturi. Al che converrebbe aggiungere il fatto che la generazione di storici italiani, che emerse negli anni immediatamente successivi al 1945, si era anch'essa formata attraverso l'incandescente esperienza della lotta clandestina e della guerra partigiana. Uno dei terreni di lotta più abituali della storiografia di opposizione fu ovviamente il Risorgimento, onde rivendicarne il carattere di lotta per la libertà e la stretta connessione con il moto generale della civiltà europea dell'Ottocento contro le deviazioni nazionalistiche e sabaudistiche. Ma tutt'altro che da trascurare è l'interesse che questa storiografia ebbe per momenti di storia del cristianesimo, i quali fossero altresì momenti di contrapposizione fra la coscienza etico-religiosa e l'autoritarismo della Curia Romana. Si potrebbe dire che fu allora, grazie in primo luogo a Benedetto Croce e a Francesco Ruffini, che nacque la vasta corrente di studi sulla Riforma italiana del sec. XVI, che ancora oggi dura: forse si potrebbe dire altresì che proprio lo studio degli « eretici » italiani del Cinquecento fu in certo modo il ponte ideale, attraverso il quale Delio Cantimori passò dall'iniziale sua adesione al fascismo verso tutt'altre sponde. La vecchia diffidenza della cultura italiana verso i Riformatori d'oltralpe rimaneva: una storiografia che privilegiava — et pour cause! — il momento della tolleranza religiosa, era ovvio che preferisse occuparsi più di « eretici » italiani che non di calvinisti e di luterani. È tipico il fatto che la cultura di opposizione, quando si occupò di Ginevra, privilegiò di fatto la Ginevra neo-sociniana del tardo Settecento e primo Ottocento, sia con il *Metodisti e sociniani in Ginevra* di Francesco Ruffini, sia con il *Sismondi e il mito di Ginevra* del liberal-socialista Raffaello Ramat. Tuttavia non possiamo dimenticare

che proprio a Benedetto Croce si deve la biografia famosa del calvinista Galeazzo Caracciolo e che la storiografia idealistica arrivò infine a porsi il problema della Riforma — sia pure un po' in ritardo e a Liberazione avvenuta — con il *Giovanni Calvino* di Adolfo Omodeo.

Un altro tema caratteristico della storiografia italiana del tempo fu il giansenismo, da Arturo Carlo Jemolo e Francesco Ruffini ad Ernesto Codignola. Il che era pure un modo per esaltare un passato di austere coscienze di credenti a scorno del presente e polemizzare implicitamente col regime del Concordato. In linea più generale, ciò va posto inoltre in rapporto con la polemica contro il clerico-reazionarismo della Restaurazione ingaggiata da storici come Omodeo e Maturi, oppure con la forte attenzione data al momento etico-religioso dagli storici del Risorgimento in genere. E in questo quadro, è significativo il fatto che sia spuntata per la prima volta un'attenzione cerso il movimento evangelico del Risorgimento, e per l'appunto da parte di un cattolico antifascista, come Stefano Jacini con la sua biografia del conte Piero Guicciardini.

Naturalmente, la cultura di opposizione non si esaurì tutta nell'ambito degli studi filosofici e storici. Di questi ultimi abbiamo detto sinora solo perché più attinenti con il nostro tema specifico del rapporto fra cristianesimo e opposizione al fascismo. Un'indagine sulla cultura di opposizione in generale dovrebbe ovviamente investire un arco ben più vasto di vita intellettuale.

Prima di terminare queste annotazioni, tuttavia, occorre prospettare anche il problema storico dei rapporti fra la cultura di opposizione e gli evangelici italiani. In questo caso, infatti, la ricerca è veramente tutta o quasi da fare e sarebbe invece di tutt'altro che trascurabile importanza.

La bufera del fascismo trovò gli evangelici italiani assai impreparati tanto sul piano teologico quanto su quello politico: un protestantesimo oscillante sul piano teologico tra un fideismo pietista e sentimentale ed un pallido liberalismo generico, le cui esperienze politiche si eran giuocate in buona parte tra il lungo idillio dei valdesi col liberalismo subalpino e le connivenze metodiste con il radicalismo massonico non aveva molto da dire all'Italia in crisi. Gli incontri stessi, che pure si erano avuti fra evangelici da una parte e movimento socialista e comunista, specie in ambienti rurali, erano avvenuti più per una sorta di germinazione spontanea che non attraverso una meditazione approfondita anche sul piano teorico. Sul piano della vita intellettuale, agli inizi del regime, il minuscolo evangelismo italiano offriva quasi unicamente la posizione pancristiana di *Fede e Vita* o quella abbastanza eclettica di *Bilychnis*. Un bagaglio in definitiva piuttosto modesto: anche se non sarebbe fatica sprecata davvero una ricerca storica su queste due riviste, anche per la generosa ospitalità data dall'una ai tribolati epigoni del modernismo e dall'altra ad un largo arco di voci della cultura italiana.

Proprio sotto lo *choc* del fascismo, viceversa, si delineò quella

corrente neo-calvinista, che ebbe la sua prima manifestazione con *Rivoluzione Protestante* di Giuseppe Gangale, nella scia di Piero Gobetti e *Rivoluzione Liberale*, e si espresse prima nel periodico *Conscientia* e dopo la fine di quest'ultimo nella collana *Doxa*. E sarebbe tempo davvero che qualcuno si accingesse una buona volta a studiare questo momento dell'opposizione al fascismo, data la convergenza amplissima di esponenti dell'intellettualità italiana del tempo che si riscontrò negli anni tra l'Aventino e la partenza di Gangale dall'Italia attorno a questa posizione protestante: Antonio Banfi e Giuliano Piscel, Mario Manlio Rossi e Giovanni Necco sono solo alcuni dei nomi che si affollano alla memoria. Non va dimenticata inoltre la funzione di tramite esercitata da *Doxa* fra la cultura italiana ed il pensiero protestante straniero, specialmente germanico. Si cominciò così a parlare in Italia delle tesi di Max Weber e delle opere di Ernst Troeltsch, di Paul Tillich e di Georg Simmel. Varrebbe la pena di indagare fino a che punto ciò abbia avuto un riverbero sulla vita intellettuale italiana anche al di fuori della piccola cerchia protestante.

Sempre attraverso *Doxa* entrò in circolazione anche la teologia della crisi di Karl Barth e dei suoi collaboratori. È abbastanza noto, almeno nelle sue grandi linee, lo sviluppo successivo del barthismo in Italia, con Giovanni Miegge, le sue riviste *Gioventù Cristiana* e *L'Appello*, e con il gruppo della « Giornate Teologiche ». Ma forse è una storia più nota come fatto interno del piccolo mondo evangelico italiano, che non nelle sue ripercussioni esterne. Sarebbe interessante, ad esempio, un'indagine sulla diffusione di Barth in Italia avanti della II Guerra Mondiale e potrebbe portare a più di una sorpresa.

Con i barthiani e Giovanni Miegge il protestantesimo italiano ebbe una sua propria parola da dire sul piano della cultura italiana. D'altra parte, ciò non deve farci sottovalutare quella funzione di tramite fra l'Italia e il resto del mondo, che fu svolta comunque. sia pure fra difficoltà angosciose e incertezze non poche, dal protestantesimo italiano in quegli anni. Era come una minuscola finestrina, aperta nella « cortina di ferro », che sequestrava gli italiani dal resto del mondo: per quanto piccola fosse, era pur sempre l'unica o quasi. Anche a proposito di *Gioventù Cristiana*, per esempio, non va scordato il tramite che essa rappresentò con la « Chiesa Confessante » della Germania, ad opera soprattutto di Valdo Vinay.

Tanto meno si deve sottovalutare quell'ospitalità che tante volte gli intellettuali antifascisti trovarono negli anni più tristi presso ambienti protestanti. Se uomini come Ernesto Buonaiuti o Adriano Tilgher poterono continuare a parlare ad un pubblico, anche negli anni più neri, lo si dovette in buona parte alle Associazioni Cristiane dei Giovani od analoghi circoli evangelici, come quello « Galeazzo Caracciolo » di Napoli. Chi parla è anziano abbastanza da ricordare la presenza alle Valli di Lelio Basso appena uscito di carcere o di Giuseppe Rensi, oppure il significato che aveva la non facile attività editoriale di Ferdinando Visco Gilardi a Milano. Qui davvero una ricer-

ca è tuttá da fare e presumibilmente non sarebbe facile, dato che si trattò il più delle volte di attività svolgentisi in certo modo ai margini degli ambienti ufficiali delle chiese evangeliche — ancorché non si possa dimenticare l'invito ufficiale della Chiesa Metodista Wesleyana a noti antifascisti, come Ernesto Buonaiuti e Ugo Della Seta, ad insegnare nella sua scuola teologica — e costrette comunque a fare meno chiasso che fosse possibile per non incappare in misure repressive. Sia concesso qui di fare due nomi soltanto di cari scomparsi: il prof. Mario Falchi e l'avv. Cesare Gay, che nella loro qualità rispettiva di presidente e segretario nazionale delle A.C.D.G. tessero per anni e anni una tela quanto mai vasta di rapporti con personalità intellettuali messe al bando dal regime. A questa opera non mancarono incomprensioni ed amarezze da parte di ambienti evangelici stessi, ora per cieco bigottismo revivalista ed ora tutt'altro che onorevole paura di rappresaglie del regime. Ma essa non fu certamente priva di alto significato, in contrasto appunto con la nequizia dei tempi.

Si potè dire, al tempo del nostro Risorgimento, che Ginevra funzionava come « un hopital de blessés politiques ». A suo modo, il minuscolo evangelismo italiano svolse una qualche funzione del genere. Va riconosciuto però che se ciò fu possibile, lo fu nella misura in cui alle spalle di quel modesto strato di uomini di cultura, di cui poteva disporre allora il protestantesimo italiano, esisteva un piccolo, umile popolo di credenti. Gli intellettuali evangelici allora erano pochi assai, proprio perché quel popolo e le sue comunità erano formate in massima parte da campagnoli, operai, piccola gente modesta. Anche di questa umile gente evangelica sarà bene dunque che si dica qualcosa in questa sede, oltre che di uomini della cultura di opposizione. Termineremo dunque a questo punto il panorama che abbiamo tentato di disegnare, lasciando il posto ad altri interventi.

Giorgio Spini

Il XVI Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia: note e resoconto

Il XVI Convegno di Studi, svoltosi a Torre Pellice dal 30 agosto al 1° settembre di quest'anno, ha avuto tre momenti di maggiore rilievo ai quali si sono aggiunti interventi minori, anche se non meno significativi. I tre episodi, cui ci riferiamo, sono stati: la commemorazione di Eugenio Dupré Theseider ad opera di Raoul Manselli, la tavola rotonda sulle motivazioni cristiane dell'opposizione al fascismo negli anni del consenso ed infine la presentazione del recente volume di Franco Venturi, *Settecento riformatore. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, pubblicato presso la casa editrice Einaudi.

Raoul Manselli ha aperto l'appassionata e intelligente commemorazione di Dupré Theseider ricordando la sua partecipazione, sempre attiva e impegnata, ai convegni di Torre Pellice per passare poi ad esaminarne la vicenda intellettuale con un'ampia analisi dei suoi studi. È seguito l'intervento di Giovanni Gonnet sulla condanna di Verona del 1184, che si è riallacciato direttamente al dibattito tenuto due anni fa in occasione del centenario di Valdo (1). Il riassunto del lavoro di Cegna (2) da parte di Spini ha favorito, invece, una discussione sul miracolo. Secondo il Manselli, infatti, si deve registrare un diverso atteggiamento psicologico e religioso nel catarismo e nel cattolicesimo verso simili fatti prodigiosi. Mentre nella mentalità cattolica il miracolo era segno del divino, nella concezione catara ogni operazione sulla materia era diabolica. Per i catari Satana era il creatore, o meglio l'organizzatore della materia, mentre il mondo dello spirito era opera di Dio e non c'era, quindi, spazio per il miracolo. Grado Merlo ha notato, infine, che molte sette non operavano e non parlavano di miracoli e che spesso i processi inquisitoriali

---

(1) Cfr. « Bollettino della Società di Studi Valdesi », 136 (1974) pubblicato in occasione dell'ottavo centenario valdese ed in particolare E. Rotelli, *In margine al XIV Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia: silloge dei dibattiti sulle relazioni storiche e sulle conferenze a carattere teologico*, pp. 133-142.

(2) Romolo Cegna avrebbe dovuto riferire su: *Il trattato valdese sull'usura e l'etica economica medievale.*

ci portano a conoscenza di forti componenti razionalistiche negli eretici.

Il dibattito sull'opposizione religiosa al fascismo è stato introdotto dall'ampia relazione di Giorgio Spini, che il lettore può trovare riportata in altra parte di questo Bollettino. Noi ci limiteremo a segnalare qui alcuni punti di particolare rilievo che hanno dato l'avvio ad una discussione stimolante e significativa per i diversi aspetti presi in esame. Secondo lo Spini non è giusto soffermare la nostra attenzione, come solitamente avviene, solo sul periodo finale e più clamoroso dell'opposizione al regime, culminato nella resistenza armata, oppure occuparci degli anni tra il '26 ed il '41 pensandoli dominati da due personaggi: Croce e Gramsci. L'influenza del primo è stata, infatti, esagerata ed i suoi stessi discepoli, De Ruggero, Flora, Omodeo, hanno spesso seguito altre vie trovandosi su posizioni di distacco nei confronti del maestro, mentre Antonio Gramsci, a causa del carcere e della morte precoce, non poté esercitare alcuna funzione sui suoi contemporanei. C'era, invece, tutta una gamma di posizioni sostenuto da personaggi solo apparentemente minori, i quali, attraverso un lungo travaglio intellettuale e morale, prepararono la classe dirigente emersa dopo la liberazione. Tra queste posizioni Spini ha segnalato e identificato le correnti di tipo cristiano cercando di enucleare i temi del dissenso religioso. Piergiorgio Camaiani ha analizzato i rapporti tra chiesa cattolica e fascismo, Claudio Tron ha fatto presente l'influenza del barthismo nel protestantesimo italiano parlando di Giovanni Miegge, Domenico Maselli ha riferito sulla vita dei gruppi popolari evangelici durante il ventennio.

Il quadro è stato completato dall'intervento della Luzzatto sulla partecipazione degli ebrei alla lotta antifascista, dal contributo di Giovanni Gonnet incentrato sul ricordo di Ernesto Buonaiuti presentato come esempio di coerenza morale, di De Meo sulla Chiesa Avventista, che fu tenuta dal regime costantemente sotto controllo perché sospetta a causa della sua stessa struttura interna a carattere parlamentare, dello studio in comune della Bibbia e dell'esistenza di colportori che svolgevano un lavoro capillare andando di casa in casa e, naturalmente, per il mantenimento del sabato che li faceva avvicinare agli ebrei. Abate ha ricordato un episodio legato all'attività dell'Y.M.C.A. in Sicilia ed infine Giorgio Peyrot ha parlato sulla funzione del barthismo italiano ed in generale di alcuni gruppi evangelici operanti in ambito giovanile, negli anni tra il 1926 ed il '32.

Così delineato l'insieme della tavola rotonda, ci sembra necessario dire qualche parola di più su alcuni interventi. L'esposizione di Camaiani, sulla falsariga della più recente bibliografia sull'argomento (3), è stata improntata ad una critica dell'atteggiamento della

(3) Citiamo, fra la recente bibliografia sui rapporti chiesa-stato e sulla libertà religiosa in Italia, P. Scoppola, *La chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Bari 1971, *Il fascismo e le autonomie locali*, a cura di S. Fontana, Bologna 1973, *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Bologna 1975, *I cattolici tra fascismo e democrazia*, a cura di P. Scoppola e F. Traniello, Bologna 1975.

Chiesa Romana ed all'analisi di un dissenso cattolico presente in quegli anni e sviluppatosi dopo l'alleanza con il nazismo. Secondo l'oratore lo stesso concordato corrispondeva ad un orientamento interno, ecclesiologico, basato su una visione gerarchica, mentre l'apoliticità dell'Azione Cattolica costituiva uno strumento nelle mani delle autorità ecclesiastiche che di fatto la gestivano e la trasformavano in una sostanziale acquiescenza alla linea politica dominante.

Claudio Tron ha posto il problema dell'antifascismo di Miegge in modo critico, sostenendo che è molto difficile rinvenire un'aperta opposizione del teologo protestante, anche se la conoscenza del suo pensiero ci induce a tali conclusioni. È prova di questa sua posizione il giornale « Gioventù Cristiana » di cui era, con Mario Rollier, uno dei principali redattori. Il regime ne sospese, infatti, le pubblicazioni e lo soppresse definitivamente nel 1940 in seguito alla ristampa di una lettera di Karl Barth ai protestanti francesi invitante tutti i popoli democratici alla difesa armata della libertà contro il nazismo. Anna Franchi fu la direttrice responsabile nominale quando la rivista rinacque, nel 1941, utilizzando la testata de « L'Appello » (4). Il Tron ha creduto di identificare le principali motivazioni dell'atteggiamento di Giovanni Miegge in quattro ordini di fattori. Il primo è da rintracciarsi nella riscoperta della signoria di Dio, il quale non ammette concorrenti sul piano politico: « L'essenza pagana dello stato totalitario è chiaramente espressa dalle seguenti dichiarazioni di Mussolini: « Lo stato fascista, la forma più alta della personalità, è una forza, una forza spirituale. Riassume in sé tutte le forme della vita morale e intellettuale dell'uomo... è l'anima dell'anima... Per il fascismo lo stato è un assoluto, di fronte al quale gli individui ed i gruppi sono il relativo ». In uno studio, alle giornate teologiche del Ciabas del 1942, Miegge sviluppò la nozione della signoria di Cristo con particolare attenzione ai concetti che nel Nuovo Testamento trovano la loro espressione più caratteristica nelle epistole agli Efesini e ai Colossesi: la signoria sui poteri spirituali, angeli, principati, potestà. Non si tratta per lui di una credenza superstiziosa, ma della identificazione di poteri che, pur non essendo localizzabili, si esercitano sulla terra attraverso una dinamica non controllabile della vita associata. Per questo « la famiglia, il clan, la tribù, la città, o una corporazione sacerdotale, l'arte, la scienza, la patria appaiono degne di venerazione quasi religiosa e che può, occasionalmente, trasformarsi in una sorta di malia malefica » (5).

Il secondo motivo può essere, per l'oratore, di carattere confessionale date le affinità rilevate tra fascismo e cattolicesimo, come prova anche un discorso di Giovanni Gentile nel 1924: « Fra le altre religioni il cattolicesimo è quella che più e meglio di ogni altra pre-

---

(4) Vicende rievocate da G. Miegge, *L'Eglise sous le joug fasciste*, Genève 1946, pp. 44 sgg. e da V. Vinay, *Giovanni Miegge e la sua generazione*. in « Protestantesimo », 18 (1962), pp. 11-12.

(5) Cfr. G. Miegge, *Società, Chiesa, Regno di Dio*. in « L'Appello », 7 (1942).

para l'anima a una salda concezione religiosa della vita », infatti « coll'universalità del suo contenuto dà, a chi la segue, l'idea di un limite... mentre il protestantesimo, per esempio, lasciando all'individuo la più completa libertà di coscienza... offre molto minore forza di fusione, di riduzione all'unità dello spirito pensante » (6). Più tardi il Gentile doveva addirittura affermare che il fascismo aveva per modello il pontificato romano: « L'unità religiosa è una delle grandi forze di un popolo. Comprometterla o anche soltanto incrinarla è commettere un delitto di lesa-nazione » (7).

Seguiva poi tutta una serie di esigenze etico-civili della società, tra le quali, prima di tutte, quella della libertà, così radicata nella tradizione valdese e a parere dello stesso Miegge: « Il problema etico... è posto alla chiesa dall'esterno, dalle esigenze totalitarie di forma di vita extra-cristiana o addirittura anticristiana, che s'incentrano nel valore della nazione, della razza, dello stato ». Egli stesso ebbe occasione nelle già citate giornate del Ciabas di segnalare come la posizione dei giovani barthiani italiani apparisse più apertamente politica di quella della chiesa confessante tedesca e di menzionare alcuni punti in cui si manifestava il dissenso politico: « La guerra d'Etiopia, quella di Spagna, le misure antisemitiche, la politica linguistica del fascismo che interdice l'uso del francese, molto caro alle Valli Valdesi » (8).

In apertura della sua relazione Domenico Maselli si è riferito alla recente storiografia sul rapporto tra il fascismo e le chiese evangeliche ed in particolare all'importante saggio di Pietro Scoppola (9) che, però, sembra del tutto trascurare la Chiesa dei Fratelli. È passato poi ad esaminare il diverso atteggiamento del governo verso i vari gruppi protestanti e, precisamente: 1) valdesi e chiese storiche, 2) evangelici di derivazione straniera, 3) chiese riconosciute, ma aventi particolari atipici per il regime, 4) chiese non ancora riconosciute. Nei confronti del primo il fascismo mantenne un atteggiamento di formale ossequio e di sostanziale diffidenza. In complesso, comunque, i rapporti furono difficili, come ha dimostrato lo Scoppola e come apprendiamo da un lavoro inedito di Jean Pierre Viallet (10). Era poi istigato dalla Chiesa Cattolica ad una speciale sorveglianza verso i gruppi a carattere interdenominazionale e internazionale che spaventavano le autorità religiose, che temevano il diffondersi di idee ecumeniche, e quelle politiche per l'eventuale risvolto di spionaggio internazionale. Fu questo il caso dell'Y.M.C.A., con i suoi due rami

---

(6) Vedi G. Gentile, *Il fascismo al governo della scuola*, 1924, pp. 36 sgg.

(7) Cfr. G. Miegge, *L'Eglise*, cit., p. 38

(8) Cfr. G. Miegge, *L'Eglise*, cit., pp. 44 sgg.

(9) Vedere P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, in *Il fascismo*, cit., pp. 331-395, Cfr. inoltre D. Maselli, *Nuovi interessi storiografici sull'evangelismo contemporaneo*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », 139 (1976), pp. 100-101.

(10) Vedi G. P. Viallet, *Les vaudois d'Italie de Giolitti a Mussolini (1911-1945)*, tesi discussa nel 1970 presso l'Università di Aix - Marseille.

A.C.D.G. e U.C.D.G., dei cosiddetti gruppi di Oxford, della stessa attività dei battisti italiani in collegamento con l'America e l'Inghilterra. Chiese, come quelle dei pentecostali e dei testimoni di Geova, che non avevano nessuna forma di riconoscimento, non rientrarono tra i culti ufficiali ammessi dallo stato e, pertanto, furono fatte oggetto di una sistematica opera di eliminazione. Dopo la guerra d'Etiopia anche i membri dell'Esercito della Salvezza furono inviati al confino. I « fratelli » e gli avventisti rientrarono, invece, nella categoria delle chiese preesistenti e, quindi, legalmente autorizzate, ma aventi dei caratteri che rendevano difficile l'applicazione della legge sui culti ammessi. Il problema, per i primi, era dato dall'assenza di un'organizzazione centrale unificante e, soprattutto, dalla mancanza di un pastorato come quello delle altre comunità evangeliche. Naturalmente il fascismo non poté ammettere riunioni tenute senza la presenza di un responsabile ed impose, pertanto, con il R.D. del 28 febbraio 1930, la figura del ministro di culto, arorgandosi il diritto di chiudere quelle chiese che non avessero un proprio responsabile.

Nel novembre del 1934 il Ministero dell'Interno chiese notizie riservate ad una spia tra i protestanti di Napoli su presunte associazioni dei « fratelli » che avrebbero avuto il loro centro in tale città, in via Mattonella Carbonara n. 16. Egli rispose in data 19 novembre 1934 allegando un numero di « Ebenezer », giornale della Chiesa dei Fratelli di intonazione anticlericale, riportante numerosi indirizzi, e comunicando che molti membri erano di estrazione popolare e guidati da leaders colti. La pericolosità maggiore risiedeva, a suo parere, nella loro democrazia interna e nel fatto che traevano origine da movimenti risorgimentali. Il 24 dicembre dello stesso anno il Ministero inviò a tutte le prefetture, nei cui territori fossero state segnalate persone o comunità incluse nella lista, l'ordine di indagare. Il risultato fu la chiusura di numerose chiese ed il ritiro della delega a molti ministri di culto.

Del resto alcuni « fratelli » avevano già, dall'inizio dell'ascesa al potere di Mussolini, identificato nel fascismo un pericoloso avversario. Un anziano, Cesare Ronco, parlando in Svizzera nel 1923, aveva affermato: « Il momento attuale segna probabilmente una svolta per l'opera di Dio nella penisola. La brusca ascesa al potere del fascismo ha cambiato tutto... il Vaticano stesso modifica prudentemente l'orientamento della sua politica mettendosi d'accordo con il nuovo governo, abbandonando il partito cattolico d'opposizione per intendersi con il capo fascista che tiene nelle sue mani i destini d'Italia, umanamente parlando. Che risulterà da tali accordi in rapporto con la causa dell'Evangelo? Delle difficoltà senza dubbio. forse la persecuzione, perché la Chiesa Cattolica, che rappresenta la massa della nazione nello stesso tempo che il principio dell'autorità assoluta, è per il dittatore un alleato così prezioso che non potrebbe mancare di favorirla nello scopo evidente di impiegare ai suoi fini la te-

mibile influenza di cui essa dispone » (11). A testimonianza della posizione antifascista assunta dalla maggior parte dei membri di questa chiesa, il Maselli ha citato vari articoli di Ronco e di altri esponenti, composti fino al 1940, identificanti, in un clima di attesa escatologica, il regime nella bestia della Apocalisse.

Giorgio Rochat ha introdotto una nota di dissenso nella discussione seguita alla relazione Spini dichiarandosi convinto che non si possa parlare di vera opposizione nei casi citati e ritenendo opportuno rivedere, in generale, l'atteggiamento delle chiese protestanti verso il fascismo ed in particolare della Chiesa Valdese. Spini ha sostenuto, invece, che accanto all'opposizione espressa e manifesta vi fu anche il dissenso intellettuale e che l'opposizione cristiana era motivata, oltre che da ragioni politiche, anche da profonde cause morali e civili ed in primo luogo dalla difesa della libertà religiosa. Sul finire della seduta, dopo il dibattito sul libro di Venturi c'è stata una vivace aggiunta alla discussione della mattina. In questa occasione Peyronel ha riproposto il tema dei rapporti tra cultura liberale e fascismo.

Dando inizio al dibattito sul suo volume, che ha visto particolarmente impegnati Diaz e Recuperati, Franco Venturi ha affermato che il centro del libro è da ricercarsi nel rapporto nuovo che intorno alla metà del XVIII secolo si era istituito tra chiesa e società civile e che era già stato ipotizzato nel pensiero di Carlo Antonio Pilati. In quel periodo la cultura italiana, nella sua lotta contro il clericalismo, aveva avviato un processo che doveva portarla ad un sensibile distacco dalla cultura precedente. Protagonisti dell'apertura del nostro paese verso l'Europa furono, innanzi tutto, i pontificati di Clemente XIII e di Clemente XIV e la rottura con i gesuiti. Una seconda serie di problemi che si venne imponendo fu costituita dalla manomorta ecclesiastica e dal ridimensionamento della ricchezza dei religiosi, nonché dai primi segni di quella reazione che, in epoca napoleonica, dette vita al sanfedismo. Il terzo punto qualificante fu quello del rapporto tra giurisdizionalismo e illuminismo che a Parma, ad esempio, si presentarono come particolarmente convergenti. Ci si pone il quesito su quale sia stata l'influenza del protestantesimo sull'illuminismo, influenza che nel Pilati fu certamente evidente per il peso che su di lui ebbero il pensiero tedesco e quello francese. Alcuni illuministi italiani sperarono addirittura in una riforma che non avesse, però, i costi di quella del '500. Secondo il Venturi negli anni di Clemente XIV si verificò un allontanamento sempre crescente tra il mondo della cultura ed il popolo; basterebbe, a questo proposito, ricordare che, nonostante si narrasse di numerosi miracoli operati dal pontefice, nessuno pensò mai ad avviare per lui un processo di beatificazione proprio perché considerato un tipico esponente dei ceti colti.

---

(11) Cfr. « Semailles et Moisson », 35 (1923), n. 9.

Non riportiamo l'interessante relazione di Recuperati, ma ci soffermiamo su alcune parti, essenziali anche per la comprensione della discussione seguita, del lungo intervento di Furio Diaz. Egli ha esaminato il metodo storico seguito dal Venturi e la periodizzazione del suo libro. L'autore, infatti, sembra aver preferito, senza prendere in considerazione periodi rigidi, evidenziare due grandi temi generali: il rapporto tra la chesa e lo stato e quello tra gli uomini di cultura e il governo. Il primo punto riguarda la decleralizzazione. Mentre in Francia la lotta anticlericale divenne uno strumento politico, in Italia ebbe forme più concilianti, anche se possiamo rintracciarne aspetti ed espressioni in personaggi come Giannone e Pilati. Passando ad esaminare le condizioni specifiche dei vari stati, si può notare come a Venezia esistesse un ampio campo di azione delle libertà aristocratiche, ma insufficiente a produrre una scuola illuministica e come lo stesso Tanucci realizzasse nel sud una grossa opera cacciando i gesuiti e distribuendo la metà delle terre ai coltivatori, senza però riuscire a rendere duraturi i suoi successi. Sempre in Francia si possono notare tre diverse concezioni di governo. Alla battaglia dei philosophes per una gestione illuminata dello stato, alla quale aderiva anche Voltaire, rispose Rousseau proponendo una rifondazione dello stato tramite la via del contratto sociale e Diderot elaborò l'idea di una monarchia rappresentativa di stampo inglese. In Italia la situazione si articolò in modo analogo a quella francese. La visione politica del Voltaire fu seguita dal Pilati, nonostante la mancanza di un centro di riferimento come il partito dei philosophes, mentre Cosimo Amidei, che partecipò alla riforma dello stato toscano, fece suo il progetto di Rousseau, che aveva conosciuto attraverso Beccaria. Quando, attorno agli anni settanta, si avvertì in Francia un momento di stanchezza, in Italia ci fu una seconda ondata di riforme che interessò prevalentemente la Lombardia di Giuseppe II e la Toscana di Pietro Leopoldo.

Il Diaz ha riconosciuto che il metodo di Venturi, esatto e risolutivo, si è richiamato al dibattito in corso tra gli studiosi del '700 sulla relazione tra la storia delle idee e quella dei rapporti sociali. Anche se non si può sostenere che il riformismo abbia una dipendenza meccanicistica dai fatti, l'autore presenta sempre un interscambio tra i fatti e le idee, come dimostra la sua analisi su Venezia, Napoli e la Toscana.

Hanno preso, quindi, la parola per brevi precisazioni Giorgio Spini, Giorgio Peyrot e Aldo Stella. Spini, facendo riferimento alle ultime frasi di Diaz, ha domandato se questa diversità di situazioni tra Francia e Italia, negli anni settanta, sia dovuta, fra l'altro, alla guerra dei Sette Anni, a causa della quale crollò l'impero francese con la conseguente perdita dei vasti possedimenti americani, e se tale guerra abbia inciso sulla primavera dei lumi. Il Peyrot ha notato che il giurisdizionalismo non è nato nel '700, ma nel XVIII secolo si dimostrò in piena espansione, mentre nei due secoli prece-

denti era stato sulla difensiva e ha chiuso il suo intervento chiedendo come mai il decennio 1760-1770 non abbia assunto nessun particolare significato in Piemonte. Stella si è soffermato sulla mancata attuazione della riforma in Italia nel '500. A Venezia la guerra dell'interdetto era terminata con un compromesso che aveva mantenuto e consolidato le posizione giurisdizionali, ma aveva provocato la rinuncia a quella riforma del popolo di Dio che era stata nell'intenzione del Sarpi. Nel '700 si continuò a difendere l'autonomia locale e si assisté ad un'insorgenza carsica del sarpismo che non ebbe più un carattere religioso, ma politico, seguito da un giansenismo collegato all'ambiente del pietismo tedesco. Secondo lo Stella giansenismo e illuminismo non si possono separare.

Franco Venturi ha concluso ringraziando Diaz e Recuperati. Rispondendo a Spini ha affermato che, a suo avviso, in Italia non fu avvertita l'eco della vittoria anglo-prussiana. A Peyrot ha detto che nel Giannone fu molto vivo l'elemento religioso, poi presente nel giusnaturalismo toscano, e che si può sostenere l'esistenza di una continuità tra Giannone e Genovesi, per cui risulta difficile dividere il primo dal secondo settecento. In Piemonte, al contrario, furono effettuate riforme nella prima metà del secolo, ma alcune conquiste, come l'abolizione della manomorta, la riforma scolastica, furono conservate. Affrontando la domanda di Aldo Stella, ha cominciato con l'indicare le differenze tra Genova e Venezia. Mentre dalle filze riguardanti i problemi giurisdizionali negli archivi genovesi non emerge nulla di importante, a Venezia c'è un ricco carteggio. In effetti se a Genova non esisteva più una vita culturale, a Venezia era stata, invece, mantenuta la libertà di stampa. La storia ci insegna che una cosa è il compromesso dopo una grande lotta ideale ed un'altra è l'assenza di ideali. Ha notato, infine, che gli illuministi italiani nacquero dopo il Pilati, nel quale era presente un profondo senso religioso.

Ha iniziato la terza giornata che, come la prima, è stata riservata ad interventi su singoli argomenti, Ovidio Capitani con una relazione su: *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III* soffermandosi sulla repressione dell'eresia attuata da Lotario dei Conti di Segni come espressione della sua visione teocratica del papato. Raoul Manselli, prendendo subito dopo la parola, ha ricordato che nel Medioevo non era chiaro il limite tra ortodossia e eterodossia. Per quaranta anni, infatti, i catari non furono considerati eretici e per i valdesi un giudizio risultò ancora più complesso. In realtà il principio che veniva invocato per punire coloro che si allontanavano dalla dottrina della chiesa di Roma era quello di lesa-maestà, che potrebbe essere uno sviluppo del concetto castigliano di *indignatio regis*. L'interdizione del commercio con gli eretici sembra, invece, trattarsi di un'estensione della lunga serie di norme emanate da Giovanni VIII per i mori. Si deve, inoltre, ricordare che nel periodo medievale non era presente l'idea di regalità di Cristo, ma quella di *maiestas Christi*. Giovan-

ni Tabacco è intervenuto per dare un giudizio sulle norme imperiali di Federico II e Capitani, concludendo, ha invitato a leggere le disposizioni federiciane del 1220 e del 1232 facendo notare che le prime sono contenute nel registro di Onorio III e che nei manuali degli inquisitori se ne fa spesso accenno.

I processi per eresia della curia vescovile di Rovigo sono stati l'argomento dell'interessante relazione di Ferlin Malavasi. Sempre in ambiente di repressione antiereticale si è posto l'intervento, denso di particolari, di Luigi Firpo su: *Pietro Kuplenic: un riformato croato condannato a morte dal S. Uffizio di Roma.* La seduta ha avuto termine con la partecipazione di Andrea Del Col su: *Note biografiche su Lucio Paolo Rossello;* di Ugo Rozzo su: *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando;* e con due brevi precisazioni di Aldo Stella, che ha ribadito l'utilità delle ricerche aventi come campo di indagine le conventicole pre-sociniane venete e di Giorgio Spini sul numeroso gruppo di erasmiani alla corte di Cosimo I de' Medici.

Il considerare nella sua organicità il convegno ci permette di esprimere un giudizio favorevole sull'impostazione centrata su momenti principali destinati a coagulare l'interesse degli intervenuti, ma anche ad aprirsi ad un più vasto pubblico, e su una serie di relazioni e di comunicazioni riguardanti vari argomenti. Si deve, infatti, notare che, a parte i tre episodi citati in principio, sono stati a più riprese affrontati temi di particolare interesse, come la condanna dei movimenti ereticali nel XII e XIII secolo e la riforma del '500. Già nel corso della seconda giornata è stato da più parti auspicato che vengano condotte ricerche organiche su problemi specifici e siano nuovamente organizzate tavole rotonde sull'esempio di quest'anno.

Elena Rotelli

INDICE

RAOUL MANSELLI, *Eugenio Dupré Theseider: un maestro, un cristiano* . . . . pag. 3

RAOUL MANSELLI, *Il miracolo e i catari* . . . . . » 15

GIOVANNI GONNET, *Sul Concilio di Verona* . . . . » 21

OVIDIO CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III* . . . . » 31

ROMOLO CEGNA, *La dottrina ussita nell'usura nell'innesto valdese* . . . . » 55

SALVATORE CAPONETTO, *Marco Antonio Flaminio e il cardinale di Ravenna* . . . . » 71

UGO ROZZO, *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando* . . . . » 77

ANDREA DEL COL, *Note biografiche su Lucio Paolo Rosello* » 109

GIORGIO SPINI, *Motivazioni cristiane dell'opposizione al fascismo* . . . . » 121

ELENA ROTELLI, *Il XVI Convegno di Studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia* . . . . » 129